

Filosofía de la historia

Edición de Reyes Mate

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

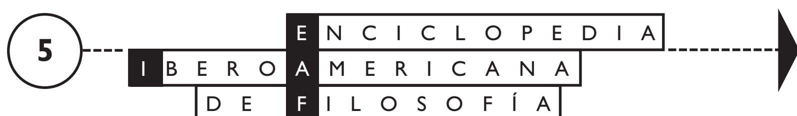


Filosofía de la historia

Filosofía de la historia

Edición de
Reyes Mate

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas



Primera edición: 1993
Primera reimpresión: 2005

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

Departamento de Publicaciones
Vitruvio, 8. 28006 Madrid
Teléfono: 91 561 62 51
Fax: 91 561 48 51
E-mail: publ@orgc.csic.es

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 978-84-87699-48-1 (Obra completa)
ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-391-8 (vol. 5)

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es un proyecto de investigación y edición, puesto en marcha por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México y del Centro de Investigaciones Filosóficas (Buenos Aires), y realizado por filósofos que tienen al español por instrumento lingüístico.

Existe una pujante y emprendedora comunidad filosófica hispanoparlante que carece, sin embargo, de una obra común que orqueste su plural riqueza y contribuya a su desarrollo. No se pretende aquí una enciclopedia de filosofía española sino articular la contribución de la comunidad hispanoparlante a la filosofía, sea mediante el desarrollo cualificado de temas filosóficos universales, sea desentrañando la modalidad de la recepción de esos temas filosóficos en nuestro ámbito lingüístico.

La voluntad del equipo responsable de integrar a todas las comunidades filosóficas de nuestra área lingüística, buscando no sólo la interdisciplinariedad sino también la internacionalidad en el tratamiento de los temas, nos ha llevado a un modelo específico de obra colectiva. No se trata de un diccionario de conceptos filosóficos ni de una enciclopedia ordenada alfabéticamente sino de una enciclopedia de temas monográficos selectos. La monografía temática permite un estudio diversificado, como diverso es el mundo de los filósofos que escriben en español.

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es el resultado editorial de un Proyecto de Investigación financiado por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología y por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia.

CONTENIDO

INTRODUCCION

Reyes Mate

A la filosofía de la historia no le soplan buenos vientos. Cada moderno movimiento filosófico se ve obligado a ajustar sus cuentas con las viejas pretensiones de la filosofía sobre la historia que son vistas ahora como insalubre caldo de cultivo de toda suerte de totalitarismos y terrorismos. Por si todo esto fuera poco, el estrepitoso derrumbe del comunismo, emparentado con la teoría marxista de la historia, parece sellar definitivamente el rechazo a las grandes construcciones filosóficas de la historia. Y no parece que el rechazo se contente con anatematizar la susodicha filosofía sino que va más lejos aún, pues alcanza hasta a la ocupación de la filosofía con la historia. Cruel capricho del destino éste que responde a las viejas pretensiones salvadoras de la filosofía de la historia con un ¡salvemos a la filosofía de (su querencia con) la historia!

Y, sin embargo, el escepticismo sobre las posibilidades de una filosofía de la historia es tan viejo como ella misma. Testigo, estas líneas de Kant:

> Dado que los hombres no se comportan en sus aspiraciones de un modo meramente instintivo —como animales— ni tampoco como ciudadanos racionales del mundo, según un plan globalmente concertado, *no parece que sea posible una historia de la humanidad conforme a un plan* (Kant, 1987, 4).

Kant se pregunta cómo sistematizar hechos históricos en un plexo llamado historia. El mero recurso al sentido común le sume en un mar de dudas. Tenemos, por un lado, que el hombre no es un animal y que si éste actúa por instinto o mecánicamente, el hombre, no. Claro que, por otro lado, no parece que los hombres actúen conforme a un plan racional, ya que la historia de la humanidad es en buena parte la de la sinrazón. Esta doble constatación obliga a eliminar dos procedimientos a la hora de sistematizar los actos de los humanos: no vale la vía de la

causalidad natural, aplicable a los animales, ni la *lógica teleológica* de la acción humana, válida en el supuesto de que los hombres actuaran conforme a un plan racional.

¿Qué queda? Confiar que los actos humanos, en sí mismos y al margen de la intención del sujeto, constituyan una unidad de sentido. Como si un secreto *designio de la naturaleza* humana supliera la incapacidad reflexiva de los humanos en darse un sentido global. Nótese la modestia de todo este procedimiento. El *designio natural* es una manera de salir al paso o, mejor, del *impasse,* no pretendiendo mayor fundamentación que la de ser una hipótesis práctica para organizar de alguna manera la acción de los humanos. Kant llama sencillamente a esta hipótesis —y que nosotros rubricamos pomposamente como «visión kantiana de la filosofía de la historia»— *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita.*

Es hora ya de llamar la atención sobre el doble registro en el que se mueve la filosofía de la historia: por un lado las *res gestae* que son los hechos vividos por los hombres y en los que Kant confía. Por otro, la *memoria rerum gestarum,* que es la organización de esos hechos conforme a un plan o una idea. La filosofía de la historia se mueve preferentemente en el registro segundo, es decir, en la representación del contexto global que componen los hechos. Hasta Kant, que coloca en los hechos el sentido global de la actuación humana en la historia, de lo que se está hablando es de un «plan» o «designio» global, es decir, de una *memoria rerum gestarum.*

Es difícil, pues, separar los dos registros aunque estén bien separados de hecho. Se da por descontado que la *historiografía* es una ciencia histórica que se atiene a los hechos, pretendiendo reconstruirlos «como realmente fueron», en tanto que la filosofía de la historia es una idea. Ahora bien, todo ese material histórico del que se ocupa la historiografía no constituye la base empírica de la filosofía de la historia. Eso lo reconoce hasta el mismo Kant:

> No puede uno librarse de cierta indignación al observar su actuación [se refiere a la humanidad] en la escena del gran teatro del mundo, pues, aun cuando aparezcan destellos de prudencia en algún que otro caso aislado, haciendo balance del conjunto se diría que todo ha sido urdido por una locura y una vanidad infantiles e incluso, con frecuencia, por una maldad y un afán destructivo asimismo pueriles; de suerte que, a fin de cuentas, no sabe uno qué idea debe hacerse sobre tan engreída especie (Kant, 1984, 5).

La realidad empírica de la actuación humana está más cerca de la locura y de la maldad que de la razón. Y, a pesar de todo, Kant no renuncia a una hipótesis razonable que tiene que ver más con la *memoria* que con las *rerum gestarum.*

La filosofía de la historia es, pues, un constructo filosófico, un modo de recordar y no tanto una teoría científica de la realidad tal y como ha sido. Lo que no significa, empero, que pueda haber un conocimiento

empírico del pasado sin un contexto globalizador, sin una *memoria,* aunque no sea «mundial». Tomemos el ejemplo de una historia sobre la guerra civil española. Se la puede enfocar desde muchos ángulos: desde sus protagonistas, desde la lucha de clases, desde las ideologías enfrentadas o desde las estrategias militares empleadas. Estos distintos enfoques son los *contextos* necesarios para encuadrar los hechos. Pues bien, esos contextos no los dan los hechos sino que los pone el historiador. Y ¿cuál es la diferencia entre un contexto particular, como los anteriormente citados, y el contexto total propio de la filosofía de la historia? No es una diferencia cuantitativa, algo así como si la filosofía de la historia fuera la suma de todas las historiografías existentes. En ese caso las historias particulares se ofrecerían como material empírico de la filosofía de la historia. Ahora bien, por la misma razón que un contexto no es la suma de hechos concretos es por lo que tampoco la filosofía de la historia es la suma de contextos particulares. La filosofía de la historia es siempre cualitativamente diferente respecto al material empírico del que parte y respecto a los contextos particulares. Esa diferencia cualitativa afecta igualmente al tipo de conocimiento que un registro y otro proporcionan, tal y como ya vimos: «científico» el de la historiografía y «práctico» el de la historia. Es una diferencia con fronteras muy difusas, pues la «razonabilidad» del designio histórico está siempre tentado a revestirse de racionalidad pura y dura, tanto más cuanto que la cientificidad de la historiografía amenaza a la filosofía de la historia con el sambenito de lo irracional. La invocación de una «absoluta racionalidad de la teleología», en Hegel, o la pretensión de una cienticidad del materialismo histórico, en Marx, eran estaciones inevitables de este peregrinar de la filosofía por la historia.

Decíamos antes que el escepticismo respecto a las pretensiones de la filosofía de la historia viene de lejos, por más que luego se haya cargado de razón. Ese escepticismo —cuyo espacio ideológico suele identificarse con el mote de «historicismo»— se articula bajo tres figuras distintas. Veamos.

A la filosofía de la historia se opone, en primer lugar, *un tratamiento científico de la historia.* Se trata de conocer el pasado como realmente ha sido. Los críticos de esta primera modalidad escéptica echarán en cara a los cultivadores de este trato científico de la historia una cierta pasividad del historiador ante la información del pasado, falta de interés por relacionar el pasado con el presente o renuncia a ocuparse del tejido que urden los hechos del pasado. Pero nuestro «historicista» replicará diciendo que nada de eso merece consideración científica.

Otra modalidad del escepticismo respecto a las grandes construcciones de la filosofía de la historia reza así: la historia que merece la pena debe entenderse como enmienda a la totalidad, sea de la metafísica premoderna, sea, de una manera más general, de todo pensamiento sistemático. Este segundo «historicismo» sería un talante filosófico dispuesto a aceptar la validez de conceptos y normas tan sólo como «algo histórico». «Histórico» connota aquí relativismo en asuntos de verdad y moral.

Hay un aire de familia entre la concepción de la historia como ciencia y la reducción de la verdad a la historia. En efecto, si los conceptos y las normas son datos *históricos* —y por tanto relativos—, eso significa que no hay que deducir las normas y los conceptos de un *apriori* trascendental y siempre válido. Todo lo cual acaba significando que la almendra del concepto y de la norma es el *dato,* el *hecho.* Y la especulación tiene que atenerse a la facticidad, de suerte que este relativismo histórico sería la legitimación filosófica del positivismo histórico.

El tercer grupo lo constituyen quienes entienden por historia la crítica y negación de la historicidad ilustrada. Es la crítica romántica de la Ilustración.

La base teórica de la crítica ilustrada a lo preilustrado reside en la representación de una naturaleza humana permanente y universal. Esa constancia y universalidad permite explicar las leyes naturales, descartar lo sobre-natural por anti-natural, distinguir entre racional o irracional, etc. Pues bien, la crítica romántica apunta al corazón de la primera Ilustración, basada en la común creencia de una naturaleza humana, pero sobre cuyos contenidos los ilustrados no lograban ponerse de acuerdo. Esta tercera forma de «historicismo» opone historia a naturaleza. En efecto, si la Ilustración coloca a la permanente naturaleza humana como principio básico explicativo, lo que está haciendo es supeditar el ideal científico (que busca la explicación de lo mutable) a las leyes de lo inmutable. Bien es verdad que no falta a la Ilustración sentido histórico, tal y como atestiguan las visiones filosóficas de un Voltaire o de un Condorcet. Pero ahí «lo histórico» es el despliegue en el tiempo de lo que el hombre es, de la naturaleza humana, esto es, de la especie humana. Y eso es lo que llamamos historicidad.

La crítica romántica replica a esa inmutabilidad de la especie humana —por más que sus virtualidades se desplieguen en el tiempo— reivindicando la historia concreta, la de los individuos y las de los pueblos. Se historiza la historicidad. Las biografías individuales o el «espíritu de los pueblos» *(Volksgeist)* sustituyen de momento la abstracción de la naturaleza humana y, más tarde, al «espíritu del mundo» *(Weltgeist).* Por más conservadora que fuera esta crítica romántica —que lo fue: ¿no se apeló al *Volksgeist* para poner freno al frenesí modernizador napoleónico? (Schnädelbach, 1974, 26)—, hay que reconocer su inspiración ilustrada, aunque fuera dirigida contra la Ilustración, ya que se llevaba al terreno de la historia la pretensión ilustrada de la autonomía del sujeto. Esta forma de «historicismo» aplica a la Ilustración la misma medicina que ésta aplicara a la metafísica premoderna. En efecto, si la Ilustración replica a la naturaleza trascendente de la pre-modernidad con una naturaleza inmanente, este historicismo opone a esa inmanencia natural el devenir histórico.

El escepticismo relativo a las pretensiones de las grandes filosofías modernas de la historia se articulan, pues, sobre tres ejes: *a)* reducción de la historia a ciencia, *b)* tratamiento histórico del dato en el sentido

de que la realidad está conformada por hechos, irreductibles unos a otros, de ahí el relativismo histórico, y *c)* historización de la naturaleza en el sentido de que no existe un núcleo esencial de la especie humana que se desarrolle en el tiempo, permitiendo entonces un macrorrelato de la vida humana bajo el epígrafe, por ejemplo, de «historia de la humanidad». No existe la humanidad, sólo hombres. Lo que hay son historias particulares, de los individuos y de los pueblos, historias inconmensurables entre sí y que obligan a trocar los «grandes relatos» por «historias fragmentarias».

Es evidente que hoy estamos más cerca de la sensibilidad «historicista» plasmada en estas tres figuras que de la representada por las grandes construcciones de la filosofía de la historia. Conviene en cualquier caso detenernos en ellas para poder sopesar el precio de su rechazo y ver si ese precio se puede y se debe pagar.

Podemos entender a la filosofía de la historia como la mediación entre las puras exigencias filosóficas de una época y la esfera de lo político. Nosotros hemos sido testigos, en efecto, de cómo numerosos planteamientos *políticos* reclaman para sí una determinada representación de la *historia* y de cómo ésta, a su vez, legitima sus exigencias en base a una articulación científica con la realidad, lo que implica una determinada *filosofía.* La filosofía de la historia, pues, hunde, por un lado, sus raíces en firmes postulados filosóficos pero alarga sus ramas, por otro, hasta las contingencias políticas. Supongamos *—dato non concesso—* que el postulado mayor de la filosofía moderna es el «principio de razón», esto es, la indagación de razones en virtud de las cuales poder pensar la objetividad del objeto o poder definir la realidad de lo real (tal y como hace L. Ferry 1991, 10 ss.). Pues bien, desde ese postulado filosófico —el del «principio de razón»— podríamos armar el complicado edificio de las modernas filosofías de la historia.

El «principio de razón» lo que plantea es la relación entre pensamiento y realidad. Esa relación se puede concebir de tres maneras:

a) el «modelo hegeliano» en el que lo real es racional; lo real está en sí sometido a la estructura ontológica;

b) El «modelo heideggeriano» según el cual la existencia no se compadece con el «principio de razón»; mejor se la define con términos tales como «diferencia», «misterio», etc.;

c) El «modelo kantiano» para el que lo real, sin ser en sí exhaustivamente racional —es decir, idéntico a la estructura ontológica—, es, de todos modos, racionalizable hasta el punto de utilizar la estructura ontológica para explicar lo real no tanto con la pretensión de desvelar así los secretos de la realidad cuanto, más bien, para indicar hacia dónde podría dirigirse la acción humana.

Si ahora aplicamos esas variantes a la filosofía de la historia, tendríamos los siguientes modelos:

1. Si se plantea lo real conforme al «principio de razón», tendremos una visión racionalista e hiperrealista de la historia. Si cada hecho se aco-

pla al sentido global, no hay lugar para que las cosas sean de otro modo a como son, es decir, no hay lugar para «una visión moral del mundo». La única moral concebible es la que se agota en la «inteligencia de la necesidad».

2. También se puede, en referencia al «modelo kantiano», concebir la historia como el resultado de una praxis humana libre. Esto significa que el hombre actúa *desde el exterior* de la realidad sobre lo real, en nombre, por ejemplo, de un ideal moral universal. Nada garantiza, sin embargo, que ese ideal acabe siendo el destino final de la humanidad, ya que ese ideal tiene que habérselas con la frágil voluntad humana y con las resistencias de la realidad.

3. La tercera modalidad sería un precipitado de la primera figura —la filosofía hegeliana de la historia— y de la segunda —las ideas kantianas de una historia universal—. El resultado es una explosiva «ciencia revolucionaria» de la historia tal y como aparece en el «socialismo científico».

Se trata de una conjunción astral de dos líneas de fuerza. Por un lado, la pretensión de interpretar científicamente la historia, una tarea siempre posible desde el momento en que suponemos hegelianamente la racionalidad de lo real. Por otro, la voluntad kantiana de intervenir desde fuera en la marcha de la historia. Estas dos líneas de fuerza, tomadas aisladamente una de otra, no representan ninguna amenaza. El hegelianismo conlleva un cierto *quietismo*, pues espera que los hechos le den la razón, ya que la tienen, lo que excluye la necesidad de intervenir en la marcha de los acontecimientos. La visión kantiana de la historia sí que connota intervencionismo de la voluntad en los acontecimientos. Este intervencionismo podría conllevar cierta violencia, pero no más allá del humanitario deber ser que la inspira.

Otra cosa es cuando las dos fuerzas se funden. Entonces la voluntad se pone al servicio de la necesidad y nace el rigor totalitario: hay que hacer que el destino se cumpla. Es la conocida historia del «socialismo científico».

4. Ahora se trataría no ya de fundir las dos primeras modalidades sino de suprimirlas dando a luz la deconstrucción heideggeriana de la ontología. La substancia de la historia está constituida por interrupciones, por lo extraordinario. Se liquida todo recurso al «principio de razón» o de causalidad, considerando lo real como irreal y a la historia «como el milagro del ser» siempre inexplicable e indomable.

Si esto fuera así, las modernas filosofías de la historia estarían abocadas a un callejón sin salida, sin otra escapatoria que la necesidad de responder satisfactoriamente a la siguiente doble cuestión: ¿cómo imaginar un uso del «principio de razón» que no conduzca ni al racionalismo (modelo 1) ni al irracionalismo (modelo 4)? y ¿cómo conservar una mirada ética sobre la política sin que lleve al totalitarismo (modelo 3) o a la indiferencia respecto al sufrimiento individual (modelo 2)?

Parece que estamos atrapados. Si optamos por una filosofía de la historia, nos acechan las tentaciones racionalistas, irracionalistas, totalita-

rias y progresistas. Si nos desentendemos de la misma, entonces o bien se reduce la historia a ciencia o bien se priva a la historia de razón (su inevitable pretensión de universalidad), tal y como ocurre en los «discursos fragmentarios» de la posmodernidad. ¿Es eso posible? ¿Es posible reducir la *memoria* a ciencia y la «comprensión» a «explicación»? ¿Es posible sustituir los macrorrelatos por los microrrelatos sin que quede afectada la misma razón caracterizada por su pretensión de universalidad? A la primera cuestión responde el narrativismo declarando que la ciencia puede darse cuenta de lo que hay que regular y legaliforme en la sociedad, pero no puede hacerse cargo del sentido inherente al acto humano que depende de la voluntad.

Respecto a la segunda cuestión, parece obligado aceptar las razones del posmodernismo para despedirse de los «grandes relatos», pero no a costa de negar el nexo secreto que une a *todos* los actos humanos en una responsabilidad universal. Declarar inconmensurables las historias de los distintos pueblos es negar pura y simplemente el sentido de la historia y declarar las configuraciones presentes como *hechos de la naturaleza.* Lo que no es de recibo. La desigualdad entre los hombres es un *hecho histórico,* algo que se produce en el tiempo y por la voluntad de los humanos: ¿pueden los herederos de injusticias pasadas desentenderse de la culpabilidad de sus antepasados? No pueden, por más que haya que hablar en su caso de responsabilidad hacia los «otros desiguales» y no de culpabilidad (que es personal e intransferible). No se puede renunciar a la universalidad, pero tampoco se la puede entender *positivamente,* tal y como querían las filosofías de la historia. ¿Por qué no pensar en una *universalidad negativa*? Ésa es la pista que sigue Walter Benjamin, aunque no la siga hasta el final.

El presente volumen está compuesto por una parte en la que se analiza el concepto de tiempo e historia en los diferentes períodos históricos o modelos filosóficos y una segunda parte en la que se abordan cuestiones teóricas específicas.

El volumen se abre con el escrito de Antoni Alegre, *El mundo griego: tiempo e historia,* en el que se cose la historia del ser con el hilo del tiempo. El ser, genial invento griego, surge al socaire de la *polis* que es un proyecto en el tiempo. Cuando aquélla se cuartea y se sustituye por el imperio, aparece otra época: la del hombre individual o la del ser que duda. J. Fernández Vallina, J. Trebolle y M. Abumalham analizan el *Tiempo e historia en la tradición bíblica, judía e islámica.* La concepción bíblica del tiempo es la de una historia sagrada que progresa hacia una consumación definitiva y deja, pues, de ser la historia de una conflagración que acaba con el cielo y la tierra, con los dioses y los hombres por igual. La concepción religiosa del islam, por el contrario, no se centra en un hecho histórico sino metahistórico: el Corán está por encima y al margen del tiempo. La realidad no se articula en historia que progresa sino que es pura teofanía. Julio Valdeón se ocupa de *El mundo cristiano (antiguo y medieval).* La irrupción de la divinidad en la historia convierte al cristianismo en centro de la historia sin más. La figura central es la de Agus-

tín de Hipona para quien la sustancia de la historia del hombre, que es universal porque está unida y dirigida por un solo Dios a un solo fin, es un conflicto entre la *civitas Dei* y la *civitas terrena*.

En *El concepto de filosofía de la historia en la Modernidad,* de José María Sevilla, se ofrece una visión de conjunto aunque deteniéndose particularmente en Giambattista Vico quien, en *Principios de una Ciencia Nueva,* expone la nueva visión de la historia como ámbito de desarrollo de la conciencia humana donde los hombres crean su propia humanidad. Vico concibe que el hombre puede conocer lo que ha realizado y conocerse a sí mismo comprendiéndose como historia. Daniel Brauer se ocupa de *La filosofía idealista de la historia.* Dado que la concepción del devenir histórico es el marco del idealismo alemán, Brauer estudia a Herder, Kant y Hegel. De su exposición emerge la fuerza de un Herder: frente a una razón ilustrada cuyo origen pretendía asentarse en la autonomía del *cogito* cartesiano, Herder hace ver el enraizamiento del individuo en la tradición, en la comunidad y en el lenguaje. A Kant, Herder le resultaba un tanto vaporoso de ahí su propia oferta que Brauer rastrea en sus escritos más significativos al respecto. Para Hegel, finalmente, lo que da sentido al acontecer histórico es el progresivo descubrimiento por el hombre de su propia libertad. Tal descubrimiento suele escapar a la conciencia individual pero no a la «astucia de la razón» que es capaz de encaminar a la historia hasta su fin. *La filosofía postidealista (materialista) de la historia*, de Eduardo Vásquez es una exposición de la filosofía marxista de la historia que el autor desarrolla a partir de Hegel. Si en Hegel el sujeto histórico es el concepto, él es el que hace la historia: los hombres no saben lo que la historia realiza, no conocen el sentido de la historia. Pues bien, Marx quiso convertir a los hombres en seres capaces de dominar las fuerzas económicas y las relaciones sociales consiguientes. Fue una gran apuesta teórica y práctica, de ahí que lo que después sucedió deba interesar a la teoría, una teoría cuyo rigor el autor subraya. *Historia e historicidad en el existencialismo y la hermenéutica,* de Félix Duque, tiene como base de referencia el pensamiento de Heidegger para quien la verdad del ser es histórica, claro que no en el sentido de que aquélla acontezca en el tiempo sino que «hace tiempo». La historicidad es asumir la situación concreta desde la facticidad y la mortalidad.

No podía faltar en este volumen un espacio dedicado a la concepción orteguiana de la historia. A ello se refiere *La razón histórica en Ortega y Gasset,* de Pedro Cerezo. Para Ortega la historia, esto es, el cambio, el tiempo y la facticidad, lejos del ser un obstáculo, como quiere el racionalismo, es el modo de nuestra participación en la verdad. Ortega opone su «razón histórica» a la «razón foránea» propia de aquellos sistemas que quieren imponer su verdad —abstracta o descarnada— a la vida de la historia. Y es que «para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia», dice Ortega, como queriendo terciar en el debate contemporáneo, sobre ciencia y narración.

En los últimos años hemos asistido a un fuego graneado contra las clásicas filosofías de la historia desde las trincheras del postmodernismo.

Es el tema que presenta Javier Sádaba, *¿El fin de la historia? La crítica de la postmodernidad al concepto de historia como relato*. El autor reconoce en ese fenómeno un síntoma del malestar o del fracaso de la razón moderna, convertida en poder. Pero es una oferta contradictoria, pues se contenta con la denuncia, renunciando, sin embargo, a las posibilidades de transformación de esta historia fracasada.

La parte correspondiente a cuestiones específicas que plantea el conocimiento de la historia se inaugura con el escrito de Corina Yturbe, titulado *El conocimiento histórico*. Ahí se ve cómo la filosofía de la historia se mueve dentro de la parábola que va de la aspiración a dar rigor científico a la investigación histórica hasta la recuperación de la narración como tarea esencial del historiador. Los términos de «comprensión-explicación-narración» se convierten en la tarea fundamental de este apartado. Así Oscar Cornblit se centra en *Las concepciones de Hempel y von Wright de la explicación en historia*. Si Hempel se rebela contra la distinción entre ciencias nomotéticas y ciencias ideográficas, en que se había fundamentado la distinción clásica entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, von Wright sale directamente al encuentro de la posición de Hempel, separando la explicación en las ciencias naturales de la explicación en las ciencias sociales, dado que en este último caso la comprensión es fundamental. *El narrativismo*, de Manuel Cruz, señala los límites del conocimiento científico, apostando por la narración como acción del sujeto narrador. La narración es el procedimiento que intenta captar esa realidad cargada de sentido en que los sujetos habitan. Para la faena del sentido los procedimientos científicos, especializados en preguntas sobre la verdad y falsedad, sirven de poco. También para Benjamin el sentido está allende el concepto y, por tanto, inaccesible al conocimiento científico. Es el relato lo que nos pone en contacto con la realidad oculta que permite la novedad hoy. Esa realidad oculta es la historia de los vencidos, el pasado irredento que clama por su actualización. Benjamin vuelve al centro de la filosofía de la historia, a la pregunta por el sentido del sinsentido, a la pregunta por el lugar del hombre en su destino. De eso se ocupa quien esto suscribe en *El tiempo como interrupción de la historia*.

BIBLIOGRAFÍA

Ferry, L. (1991), *Filosofía política. El sistema de las filosofías de la historia,* FCE, México.

Kant, I. (1987), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, introd. R. Rodríguez Aramayo y v.e. C. Roldán y R. Rodríguez Aramayo.

Mate, M.-R. (1991), *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona.

Schnädelbach, H. (1974), *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Probleme* Karl Albert, München.

White, H. (1992), *El conjunto de la forma. Narrativa, discursos y representación histórica*, Paidós, Barcelona.

EL MUNDO GRIEGO: TIEMPO E HISTORIA

Antonio Alegre Gorri

PROPILEOS

Para comenzar, he de efectuar dos puntualizaciones. Una, que la filosofía de la historia, con su específica metodología, es disciplina reciente. Por lo tanto, no existía en la cultura griega. Pero, y dos, tanto los doxógrafos (caso de Aristóteles y Teofrasto, por ejemplo), como los autores que utilizaban las filosofías anteriores, ya para incorporarlas a sus sistemas, ya para criticarlas (recuérdese a Platón), pueden considerarse, en sentido estricto, historiadores de la filosofía, y, en cuanto la filosofía se insertaba en sus respectivos contextos históricos, la reflexión sobre ellos puede considerarse una cierta filosofía de la historia. Mas no sólo eso: autores como Platón y Aristóteles (pero no sólo ellos, sino también Heráclito y los sofistas, a guisa de ejemplo) poseían concepciones globales de la realidad, entendida ésta como totalidad: de la *phýsis,* del hombre, de la evolución histórica, de los acontecimientos, de las realizaciones políticas. La reflexión conceptual sobre la realidad en su historia puede considerarse como una incipiente filosofía de la historia, que debe ligarse a las concepciones griegas sobre la temporalidad.

EL PASO DEL MITO AL LOGOS

Uno de los tópicos, al abordar el estudio de la filosofía griega, consiste en desarrollarla como una ganancia de lo racional frente a formas de pensar anteriores, consideradas como religiosas, mitológicas, no racionales.

El tópico se transforma en fructífero, si es correctamente abordado y explicado, lo cual no es el caso la mayoría de las veces.

La filosofía y la cultura griegas (pues es conveniente no disociarlas) son *paradigmáticas* por *fundacionales.* Entiendo por cultura toda mani-

festación y productos debidos a la razón y a la sensibilidad de los hombres: así, la arquitectura; así, la estatuaria, la poesía, la tragedia y un largo etcétera; así, la filosofía, que es una *peculiar manifestación cultural:* la que conceptualiza con un mayor grado de *precisión* y *universalidad* las anteriores producciones.

La expresión «el paso del mito al lógos» alude a lo auroral y rige para toda la cultura griega, no sólo para la filosofía. Aristóteles, entre otras muchas, formuló tres genialidades: una, que el hombre es animal que posee *lógos;* que el *hombre es animal político,* en segundo lugar, y, en tercero, que el hombre aspira a la *buena vida.* El bien vivir es poseer un lenguaje, no el de los instintos, sino uno refinado que nos permita, entre otras cosas, escribir tragedias que deleitan el gusto y la sensibilidad; el *lógos* cultural y filosófico sólo es posible en la *pólis.* Desde este punto de vista se puede analizar el paso del mito al *lógos* al hilo de una *historia institucional:* la de la *pólis.* Temporalidad institucional que generó una *cultura.*

DINAMIS Y *ENERGEIA.* LOS GRIEGOS DESDE LOS GRIEGOS

Aristóteles conceptualizó de manera magistral lo que decimos mediante dos conceptos: *dýnamis* y *enérgeia,* y su perfectivo *entelékheia.*

Si la esencia de la historia es la evolución y el desarrollo, *la realidad como totalidad* es histórica por temporal. Los filósofos, y también los científicos, aun cuando prediquen el positivismo más descriptivo y neutral, utilizan en sus cosmovisiones paradigmas y arquetipos, a veces de forma consciente, a veces inconscientemente.

No sabemos si consciente o inconscientemente, el paradigma que Aristóteles *extrapoló* a la explicación de la realidad como totalidad fue el organicista y biologista. Todo organismo arranca de una *dýnamis,* se desarrolla, organiza, adquiere su *eĩdos* (forma esencial), es decir, su *enérgeia,* su acto, su realización, su acabamiento, su perfección; y en tal perfección, que es su fin, que se mantiene durante todo el tiempo que le compete *(entelékheia).*

Así consideró los organismos humanos (los individuos perecen, pero la especie se mantiene), así, la polis, así, el *kósmos* exterior, etc. Eternidad del todo basado en la temporalidad de sus singulares.

La evolución, el proceso desde la *dýnamis* a la *enérgeia-entelékheia,* es un movimiento en el tiempo, o, dicho de otro modo, es un movimiento que genera el tiempo. Por eso, Aristóteles definió el tiempo así: «cuando nos percatamos de lo anterior y lo posterior, decimos que hay tiempo, pues el tiempo es el número del movimiento según lo anterior y lo posterior» (*Física,* Δ, 219 a 34/219 b 1)[1].

Aristóteles es consciente de que el tiempo es la esencia de todo tipo de realizaciones. Pondré dos ejemplos: la *pólis* es la *enérgeia,* completi-

1. La precisión aclaratoria a esta importante definición la ofrece en las líneas siguientes de *Física.*

tud a la que se ha llegado desde una *dýnamis,* es decir, desde las formas de vida prepolíticas, tribus, fratrías o aldeas. La filosofía ¿qué es?: la perfección conceptual, lingüística y teórica, acaecida, con el tiempo, desde los primeros fisiólogos hasta el propio Aristóteles. A esta luz, el Estagirita narra en el libro A de la *Metafísica* la primera historia de la filosofía griega que poseemos.

W. Jaeger ha acertado en la formulación de que la esencia de la filosofía radica, para Aristóteles, en su historia, cuando escribe:

> Aristóteles fue el primer pensador que se forjó al mismo tiempo que su filosofía un concepto de su propia posición en la historia; con ello fue el creador de un nuevo género de conciencia filosófica, más responsable e íntimamente complejo. Fue el inventor de la idea de desarrollo intelectual en el tiempo, y vio incluso en su propia obra el resultado de una evolución exclusivamente dependiente de su propia ley. En el curso de su exposición presenta dondequiera sus propias ideas como la consecuencia directa de la crítica que hace de sus predecesores, especialmente de Platón y su escuela (Jaeger, 1984, 11).

El Estagirita es, pues, el primer historiador de la filosofía y, en parte, el primer filósofo consciente de la importancia de la historia en la constitución de la esencia de las teorías. Mas si esencializamos la historia como fundamento y *arkhé* de cualquier teoría, en este caso la aristotélica, remate y montera de lo anterior, debemos obligarnos a preguntarnos: ¿qué sucedió antes? o ¿qué fue en el principio?

La mejor explicitación aristotélica de la temporalidad como esencia de la cultura se encuentra en su obra exotérica *Acerca de la filosofía.* En ella Aristóteles muestra la indisociable unidad entre momentos temporales evolutivos y sus respectivos logros teóricos. Así dirá que la sabiduría es la ciencia de lo primero y más elevado; pero el objeto definitorio de la *episteme* varía necesariamente a lo largo de cinco etapas de desarrollo, es decir, en el transcurso de una evolución de la que el Estagirita hace una historia. En la más antigua época, lo primero y más alto es lo útil para las necesidades de la vida; la sabiduría sería el conocimiento de lo útil; en una segunda fase, sería lo ornamental, y la sabiduría, su conocimiento; en tercer lugar, el orden político-moral; sabiduría, pues, sería el conocimiento de los preceptos político-morales; en cuarto lugar, el principio más elevado, cuyo conocimiento constituye ciencia, sería la *phýsis* y el *Kósmos:* su correspondiente ciencia la denomina Aristóteles *physike theoría,* contemplación (pues ése es el significado de *theoría*) de la *phýsis,* es decir, del *Kósmos;* finalmente, y en quinto lugar, los seres divinos, hipercósmicos e inmutables (frag. 8 de Ross)[2].

La posición de Aristóteles debe mucho a la sofística. La sofística fue un poderoso modo de pensar de la época gloriosa de Atenas. Quien lea

2. Aquí se plantea un arduo problema que ha generado ríos de tinta. ¿Era Aristóteles, por esta época, politeísta, como parece mostrar este fragmento, o monoteísta, como parece mostrar el final del libro Δ (XII) de la *Metafísica,* que parece haberse escrito por las mismas fechas? Mi opinión se decanta por una pluralidad de dioses, pero jerarquizados, a la cabeza de los cuales se encuentra *nóēsis noēōs.*

los versos 332-376 de la *Antígona* de Sófocles o el *Discurso fúnebre* de Pericles (en Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso,* II, XL, 2-3), se percatará de la filosofía del imperio ateniense, imperio que se quebró y feneció con las guerras del Peloponeso; este glorioso período se extiende desde el año −479, cuando los griegos vencen a los persas, en las Guerras Médicas, hasta las guerras del Peloponeso, duras y encarnizadas, y que se saldarían con la derrota de Atenas. Las guerras del Peloponeso radicalizaron las posiciones teóricas hasta tal punto que se puede hablar de una sofística anterior a las guerras del Peloponeso y la coincidente y posterior[3]. Profiere Pericles:

> La palabra no nos parece ser obstáculo para la acción; al contrario, impedimento es no clarificarnos por medio de la palabra antes de emprender cualquier acción; pues un atributo meritorio con el que estamos adornados consiste en nuestra capacidad de ser eminentemente audaces, pero también de calcular las acciones que hemos de emprender; a los habitantes de otras *póleis* la ignorancia los hace resolutos, mientras que el cálculo los induce a la duda (Tucídides, II, XL, 2-3).

Pericles está proclamando la audacia calculadora, prevista, razonable, hablada y discutida, *inteligente,* en suma.

¿Qué es la inteligencia, la razón, en los sofistas? *Es la capacidad de crear productos* más que de *contemplar o admirar.* Ya se ve enseguida la oposición entre el creacionismo y constructivismo humano (así se entiende la frase de Protágoras «el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son») de los sofistas y las ideas eternas, que se contemplan, de Platón. Los sofistas diseñaron una razón emancipatoria y laica. Por eso, al movimiento sofístico se lo ha denominado *ilustración*[4].

Los autores religiosos suelen eliminar la historia; los laicos la incorporan en su horizonte:

> A lo largo de todo el tendido de la historia del pensamiento religioso de la Grecia antigua pueden ser detectadas dos tendencias o corrientes: pesimista-espiritualista la una, optimista-laica la otra. Sobre esta división, véase: M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica,* Taurus, Madrid, 1982; E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional,* Alianza, Madrid, 1980; C. García Gual, *Prometeo: Mito y tragedia;* Peralta, Madrid, 1980, y J.-P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego,*

3. Sobre la sofística puede verse Alegre, 1986; en este libro relato los logros de la época que motivaron una «razón imperial» y una «filosofía del imperio» (expresión acuñada por Bowra) y que ahora no puedo relatar pormenorizadamente.

4. Mucho se ha discutido por qué las numerosísimas —véase las listas de Diógenes Laercio— obras de los sofistas se han perdido: si por razones exógenas posteriores, es decir, a causa de una ideología más coincidente con Platón y Aristóteles que con la de ellos, o endógenos de imperialismo cultural, es decir, por el imperialismo de Platón y Aristóteles que tanto criticaron los sofistas cuando subsumieron en sus obras muchas ideas de aquéllos. Ambas razones pueden ser válidas, pero se suele olvidar una más importante, a saber: los sofistas eran filósofos itinerantes y no institucionalizados. Y la institución es fundamental para la conservación del saber (piénsese en las Bibliotecas). La Academia de Platón y el Liceo del Estagirita fueron las primeras instituciones organizadas.

Eudeba, Buenos Aires, 1965. No es nuestra intención perseguirlas; sólo las mencionaremos y caracterizaremos brevemente: la primera fue despreciadora del mundo y añorante de otros *Kósmos,* generalmente no terrenos o situados en épocas no presentes, tampoco futuras, sino pasadas; el pesimismo de esta corriente, de una desazón tan lacerante como el pesado peñasco de Sísifo, lo era para con las posibilidades humanas, e implicaba evasión y fuga, es decir, una elusión de la responsabilidad. Muy pronto alborearon en Grecia las huidas hacia *aetates aureas.* Tal Hesíodo. Esta corriente se extendió hasta un gran expresador de la misma: Platón. Pero coexistió la otra, que, en el siglo -V, adquirió gran pujanza. ¿Sus voceros? Los sofistas. El mito de Prometeo, narrado por Protágoras y que nos ha sido transmitido por Platón en el diálogo que lleva el nombre del sofista, es un magnífico ejemplo de las teorías optimistas sobre la sociedad (Alegre, 1986, 39).

Es obvio que no podemos narrar el mito de *Prometeo del Protágoras in extenso*[5]. Instamos al lector de este trabajo a que se deleite con él, si no lo conoce, y, si es el caso que lo conoce, a que reflexione y profundice en él. En esencia, el mito protagórico de Prometeo reza como sigue. Con un lenguaje religioso[6] se nos cuenta cómo los hombres, en un tiempo determinado, nacen a partir de los elementos materiales, agua, fuego, tierra[7]; Prometeo y Epimeteo son ordenados por los dioses para que distribuyan las capacidades y atributos a los animales y a los hombres; ello quiere decir[8] que existen dos razones: la fuerza de la naturaleza, representada por la concesión por Epimeteo de los atributos a las diversas especies animales, pero también la razón técnica, concedida por Prometeo. Habría la razón de la *phýsis* universal, necesaria, pero no suficiente para la vida humana; la *phýsis* universal debe ser modelada por la sabiduría. En términos aristotélicos, la materia debe ser organizada por el *eĩdos,* eidetizada. Con las técnicas (representadas por el viejo mito del rapto del fuego) los hombres aún no podían vivir, a causa de las pugnas, rivalidades y luchas. Así, Zeus, temiendo que sucumbiese la raza humana, envió a Hermes a que donase a los hombres el *sentido moral* y la *justicia,* a fin de que hubiese orden en las ciudades y lazos de amistad concorde. Estas virtudes, que son el fundamento de la democracia, pues significan la capacidad de vivir juntos y participar en la construcción de nuestra vida justa, son repartidas por igual entre todos los hombres.

El sentido moral y la justicia no se generan a partir de un contrato social; son la posibilidad y la condición *sine qua non* de la existencia de

5. Por razones histórico-filológicas, parece claro que Platón narra fielmente, es decir, cita o entrecomilla, el *lógos* de Protágoras. Véase Platón, *Protágoras,* 320d-322d.

6. La filosofía griega anterior a los sofistas es profundamente religiosa, en el fondo y en la forma; la sofística es el movimiento intelectual laico por excelencia. Recordemos cómo Protágoras afirma que sobre los dioses no puede conocerse ni su existencia ni su no existencia, ya que, por un lado, trascienden el conocimiento sensorial, el único válido; por otro, la vida es corta para tan elevados conocimientos. Agnosticismo puro. Sin embargo, en la forma, siguen utilizando la imaginería religiosa. Ello no nos debe despistar. Usan tal forma por el prestigio que tal lenguaje tenía, pues estaba muy arraigado en las mentes comunes, pero sin creer en el fondo religioso.

7. Esta teoría materialista-evolucionista fue iniciada por Anaximandro.

8. Véase la estupenda obra de C. García Gual, *Prometeo, mito y tragedia,* Peralta, Madrid, 1979.

la verdadera *pólis* democrática. La teoría de Protágoras, y otros sofistas, es de una capacidad emancipadora realmente asombrosa. El ramificado optimismo que efunde de este mito es: el optimismo que reza que los humanos se hallan abocados a la existencia política; el optimismo de que la efectivización de esa excelencia política se realiza por medio de la ley; el optimismo de que la democracia periclea suponía un elevado estado de bondad social democrática y el optimismo de que *la historia es un proceso progresivo lineal hacia adelante, hacia cotas cada vez más elevadas de racionalismo y excelencia política*[9].

Las teorías de la razón histórica progresiva de Aristóteles y de los sofistas se enfrentan a la de Platón.

PLATON O LA HISTORIA AL REVES

El académico posee una teoría *regresiva* de la historia; una de las características de la filosofía consiste en que se organiza en sistemas; la de Platón, obviamente, es un sistema, es decir, no hay hilos sueltos, sino que todos están enhebrados de acuerdo a substanciales vectores. Por supuesto que no vamos a reproducir pormenorizadamente la filosofía de Platón, pero sí la vamos a recordar en sus arquitraves.

En el principio, y fuera del espacio y tiempo, se halla la perfección, que son las *ideas*.

Las ideas son entidades perfectas subsistentes, definibles con precisión, de las que las cosas y objetos del mundo son imperfectas reproducciones. Conocer las cosas de nuestro mundo intraespacio-temporal consiste en ver y reconocer, es decir, recordar *(anámnēsis)* las perfecciones inmutable extra-témporo-espaciales y percatarnos de cómo se manifiestan, se epifanizan en las cosas concretas. A guisa de ejemplo: una estatua concreta es bella si exhibe la idea o el canon de proporcionalidad que se manifiesta en ella.

Por tanto, la filosofía platónica reza, *in nuce,* como sigue:

Lo bueno, el bien, lo mejor, lo perfecto se halla en un mundo extra-témporo-espacial *anterior,* que conoció el alma, antes de encarnarse en el cuerpo; éste es cárcel y prisión para el alma; todo lo que sucede después del principio y de lo anterior extra-témporo-espacial es *degeneración.* Esta teoría ontológico-religiosa, cuya fuente mana en los pitagóricos, posee necesariamente sus correlatos político-sociales, institucionales y cosmológicos. La cosmología ha de verse en el *Timeo.* El mundo es eterno (la eternidad del mundo es concepción básica del pensamiento griego); ¿qué significa, pues, crear? Crear significa ordenar, adornar, embellecer (ése es el significado originario de Kósmos).

Así, en el *Timeo,* el Académico explica cómo el Demiurgo ordena (es decir, crea) la materia desordenada de acuerdo a (mirando a) las ideas.

9. Puede suceder que haya momentos de estancamiento o vuelta atrás, pero esos momentos, aunque sean numerosos, serán superados por la evolución hacia lo mejor.

El resultado de lo ordenado no es, sin embargo, tan perfecto como las ideas puras y bellas. El mundo, pues, es un *fiasco necesario,* pero que el demiurgo intenta hacerlo de la manera más correcta posible. La pregunta fundamental sería: ¿por qué crear el mundo, si existe el reino puro y bello de las ideas? La respuesta es fácil: Platón intenta explicar *lo que hay,* que es el mundo. El problema platónico esencial, a saber, la participación del mundo corporal en las ideas, encuentra una solución en el *Timeo.*

Esta manera de pensar tiene dos consecuencias importantes: político-institucional, la una, cosmológica, la otra. La primera se encuentra en la *República,* la segunda, en el *Político.* La organización institucional sufre una degeneración desde la forma ideal de gobierno representada por la justicia; la línea descendente sería: aristocracia, timocracia, oligarquía, democracia y tiranía. Esta forma de pensar tiene precedentes en autores de inspiración religiosa, como Hesíodo, por ejemplo. El gobierno de los filósofos, proyectado en la *República*, sería la forma de detener la degeneración o de reinstaurar la perfección, cosa que a Platón le parece tarea imposible[10].

Pero si lo diseña es para que sirva de horizonte al que mirar, es decir, de ideal regulativo.

EL ETERNO RETORNO DE LO IMPOSIBLE

Pero el pensamiento platónico es complejo, y ramificado. En el *Político* se nos cuenta cómo el mundo tiene dos momentos asociados a dos movimientos: uno, el movimiento circular, guiado por la divinidad[11], en el que los hombres eran felices, pero en un momento determinado, la divinidad abandona el mundo y éste inicia un movimiento retrógrado, que produce notables trastornos y cataclismos en la humanidad, el más notable de los cuales es que los vivientes evolucionan al revés, desde la vejez a la infancia y a la desaparición. Y así sucesivamente. Sólo los políticos y filósofos pueden y deben imponer la racionalidad en las épocas degradadas. El mito se extiende desde 269c hasta 274d del *Político.*

Como la filosofía es «la historia hecha conceptos», es decir, la superestructura de la realidad como totalidad y, por ello, también la conceptualización de biografías compartidas, la de Platón se puede concretar como sigue: sólo el filósofo-rey es capaz de embellecer la necesaria impureza de lo temporal. Tal forma de pensar arranca de los pitagóricos, y

10. Dado el carácter sistemático-evolutivo de las obras de Platón, estas teorías se hallan en otros diálogos, con variantes y matizaciones. Si he escogido estos dos lugares, ello se debe a que no puedo reproducir todos los pasajes y obras donde esas teorías aparecen, pero, fundamentalmente, porque me parecen definitivos.

11. La perfección radicaría en la quietud, pero, dado que es corpóreo, no puede estar exento de cambio.

el remedio a los males de nuestro mundo lo intenta Platón mediante la Academia por él dirigida. Tal forma de pensar que distingue *epistēme* y *dóxa,* es decir, dos mundos, el divino y el humano, se inspira en la tragedia que distingue dos mundos, el de los felices y el de los humanos. Desearía hacer dos afirmaciones sobre las que no se ha pensado demasiado: una, que Platón se apropió del género trágico incorporándolo en su obra, y que la tragedia es la gramática proyectada en lo divino de una compleja red de relaciones humanas, socio-políticas, que me es imposible perseguir aquí.

EL TIEMPO TRAGICO. LO ETERNO Y LO CAMBIANTE

¿Cuál es la esencia de esa fascinante maravilla, tan lejana y, sin embargo, tan presente, como es la tragedia ática?[12].

La tragedia ática es expresión *representativa* de las contradicciones del mundo y de lo humano. Se diferencia de la filosofía en que es *representación,* en tanto que la filosofía es *conceptualización.* La fuerza de la tragedia radica en lo auroral e institucional constituyente. Es la primera expresión de oposiciones griegas, pero que son eternas: masculino-femenino, *pólis*-extranjero, poder-revolución, luz-obscuridad, culto-inculto, padre-hijo, etc. La expresión de tales contradicciones es un *lógos.* En tal sentido, el gran trágico filósofo es Heráclito, que cristalizó en el *lógos* la contradicción: lo mismo es día y noche, velar y dormir, salud y enfermedad.

La tragedia es eterna en la contingencia. Representa el saber de los dioses frente a la ignorancia de los humanos; ahora bien, tal oposición siempre eterna se adecúa a las circunstancias, con lo cual la tragedia consiste en entretejer con la eternidad de los dioses la temporalidad de los humanos. Pues las tragedias son una crítica al poder, a la tiranía, y una descripción de las tensiones que se dieron en Atenas; de ahí la temporalidad de las mismas.

Heráclito pone de manifiesto la contradicción. Es el filósofo trágico por excelencia; Parménides, por contra, intenta reducir la contradicción a la unidad; en Grecia se produjo la lucha entre los afirmadores de la contradicción y los que querían eliminarla. Así, pues, lo auroral es trágico por esencia.

¿PERO QUE FUE EN EL PRINCIPIO?

«El camino arriba y abajo es uno y el mismo» (fv. 60, Hipólito, Ref. IX, 10, 4).

12. Utilizo la expresión «tragedia ática», en vez de tragedia griega, porque el *floruit* de la Tragedia, Esquilo, Sófocles y Eurípides, tuvo lugar en Atenas.

En nuestra opinión, en el *dictum* heracliteo prevalece el movimiento que nace de la diferencia sobre el estaticismo de la unidad o, dicho de otra manera, lo uno se muestra como *otro* uno «diferencia» por y a través del movimiento.

HERACLITO FUE EL FILOSOFO DE LA TEMPORALIDAD

Su concepto pregnante, el *lógos,* no es otra cosa que la unidad siempre fluyente y, por lo tanto, áltera; unidad y alteridad son lo mismo, o, de otra forma dicho, lo único es el movimiento.

Poseemos dos afirmaciones, la una de Platón, proveniente del Estagirita, la otra, que atestiguan lo dicho con suficiente claridad. Platón informa (Crátilo, 402 A) que: «dice en alguna parte Heráclito que todas las cosas se mueven y nada permanece, y comparando todo con la corriente de un río afirma que dos veces en el mismo río no te podrías sumergir»; y Aristóteles explicita (Física 3, 253 b9): «algunos afirman no que unas cosas se mueven y no otras, sino que todas siempre se mueven, aun cuando esto se escapa a nuestra percepción».

Las metáforas que Heráclito utiliza para ilustrar que la unidad radica y se equilibra en el cambio son las del agua y el fuego, substancias esencialmente móviles. Así, «distintas aguas fluyen sobre quienes entran en los mismos ríos (fr. 12). Se esparce... se junta... se reúne y se separa... se acerca y se va» (fr. 91; 214 de Kirk; fr. 12 de Ario Dídimo, *apud* Euseb., P.E. XV 20; fr. 91 Plutarco, de E. 18, 392B) y en el fr. 90 (Plutarco, de E. 8, 388D) se dice que «todas las cosas se truecan recíprocamente con el fuego y el fuego con todas las cosas, como las mercancías con el oro y el oro con las mercancías».

Con lo cual vemos cómo el de Éfeso construye una filosofía de la temporalidad, y la temporalidad es la esencia de las cosas; el mundo, el hombre[13], la *pólis* son lo que han devenido a lo largo del tiempo, y al filósofo compete narrarlo, es decir, conceptualizarlo.

PARMENIDES, LA ETERNA Y PRESENTE QUIETUD

Frente a esta filosofía de la temporalidad, yérguese, en Grecia, la filosofía del espacio y la quietud: la de Parménides. Además, si Heráclito era el que mostraba la radicalidad de la oposición en el tiempo, Parménides lo intenta reconducir a la unidad en un único espacio. Sólo existe el ser-uno-todo, quieto, redondo, inmutable.

13. ¿Habrá que recordar aquel espléndido fragmento que reza (fr. 119, Estobeo, Ant. IV, 40, 237): el carácter del hombre es su destino y el que muestra con meridiana claridad cómo la *acción* consciente del hombre es la que diseña su persona.

¿PERO QUE DIJERON LOS HISTORIADORES?

Porque en Grecia hubo historiadores, en concreto, y sobre otros, dos y muy famosos: Heródoto y Tucídides.

Heródoto realizó numerosos viajes importantes para su formación y su obra. Viajó a Egipto, Fenicia, Mesopotamia, a territorio de los escitas:

> El objeto de estos viajes era obtener información de tierras remotas. En ellos se manifiesta la misma ansia de conocer que había promovido los primeros pasos de la ciencia occidental en el terreno jónico. Esto nos lo confirma el mismo Heródoto, el cual afirma que el fin de los viajes del propio Solón (I, 30) y de Anacarsis (4, 76) era el deseo de contemplar el mundo (Lesky, 1976, 335).

También permaneció en Atenas y conoció el movimiento sofístico, especialmente a Protágoras, así como la tragedia ática. En la época de la sofística, movimiento laico, ilustración griega, ya existe una distancia entre el ὂν (realidad) y el λόγος que la expresa. Y la historia supone e implica tal distancia. Heródoto pretende con su Historia narrar «para siempre» las hazañas de los hombres, tanto griegos como bárbaros. Y utiliza un método preciso consistente en unir observación (ὄψις), investigación (ἱστορίη), relatos (λόγου) de los pueblos y la elevación a reflexión general de los casos particulares. Pero, quizás influenciado por la tragedia, no se despega totalmente de la concepción arcaico-religiosa; diríamos que Heródoto es el eslabón entre el mundo arcaico y el laicismo total de Tucídides.

> La obra de Heródoto obtiene su unidad interna de la convicción que todos los acontecimientos narrados están gobernados por el destino. No lo expone como doctrina, pero lo expresa con claridad tanto en la concepción general como en determinados detalles. Heródoto está convencido de que todo lo que sucede está predispuesto y debe ocurrir así; y dos veces afirma que la desgracia necesariamente debía caer sobre un hombre determinado y que tomó tal o cual pretexto para presentarse. Esta creencia recorre toda la obra, pero nunca se vuelve tan dogmática como para disminuir la importancia de la decisión y la gravedad de la responsabilidad humana. Esta característica concepción es también típicamente arcaica, y podemos remontar hasta Homero la creencia de que todo lo que acontece obtiene su impulso y dirección tanto desde el ámbito humano como del divino, sin que los componentes parciales puedan deslindarse racionalmente. Con un nexo singular, que nos recuerda a Esquilo, aparecen unidas las dos esferas de motivación en el gran drama extensamente desarrollado en torno a la decisión de Jerjes de emprender la guerra que se describe en los comienzos del séptimo libro (Lesky, 1976, 351-352).

Tucídides es el historiógrafo mayor de la Antigüedad, y su obra, *Historia de las Guerras del Peloponeso,* no es concebible sin el pensamiento de la sofística. Su historiografía es científica plenamente; ello quiere decir: apartamiento de las influencias del destino o de la divinidad, la creencia

de que la historia la hacen los hombres y sólo los hombres, con sus capacidades o estupideces[14], el logro de una completa certidumbre (τὸ σαφές) para conseguir sus informaciones; si no logramos la certidumbre, nos hemos de conformar con la verosimilitud (εἰκός) —tal método es impensable sin la influencia de la sofística—, la búsqueda de las causas humanas y socio-políticas, de las acciones, la búsqueda de la periodicidad, de la regularidad, de la previsión bajo la pluralidad del acontecer político, la cual se logra analizando la naturaleza humana (τὸ ἀνρώπινον). Éste es mensaje de Tucídides, profundamente moderno.

LA CODA. SER Y TIEMPO, PERO *POLIS* E HISTORIA

Hemos visto: en Grecia se crea el ser al hilo de la temporalidad institucional de la *pólis*. Ello genera un lenguaje abstracto filosófico, cuya máxima cristalización se da en Aristóteles. Como creo firmemente que el Ser —es decir, la evolución de la historia de la filosofía griega tal y como fue— surgió al hilo del nacimiento, desarrollo y perfeccionamiento de la *pólis*, cuando ésta se cuartea y se substituye por el imperio comienza otra época: la del hombre individual o la del cosmopolita o la de la duda. Pero ésa es otra cuestión. Mi pretensión ha sido narrar la gran cadena del ser al hilo del tiempo de la *pólis*.

BIBLIOGRAFIA

1. *Fuentes*

Aristóteles (1969), *Física,* texto establecido por H. Carteon, Les Belles Lettres, Paris.

Aristóteles, *Metafísica* (1970), v.e. V. García Yebra, Gredos, Madrid.

Diels-Kranz (1972), *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Weidmann, Dublin-Zürich, 16.ª ed.

Esquilo (1975), *Tragedias,* Gredos, Madrid.

Eurípides (1977), *Tragedias,* 3 vols., introducción, traducción y notas de A. Medina González y J. A. López Férez, Gredos, Madrid.

Kirk, Raven, Schofield (1983), *Los filósofos presocráticos (Historia crítica con selección de textos),* Gredos, Madrid, 2.ª ed. ampliada.

Platón (1899-1907), *Platonis Opera,* 6 vols., texto restablecido por J. Burnet, la mejor edición crítica moderna, Clarendon Press, Oxford. En castellano existen las estupendas traducciones de los *Diálogos* de Platón de Gredos, Madrid, que comenzaron a aparecer en el año 1981, cuyas traducciones corren a cargo de helenistas y filósofos españoles e iberoamericanos.

Sófocles (1982), *Tragedias,* v.e. y notas de A. Alamillo, Gredos, Madrid.

14. Es una variante de un pensamiento que ve la razón como capacidad humana de creación, y cuyo lema exponencial más espléndido es la frase de Protágoras: «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son». Los médicos laicos que lucharon contra la atribución a la divinidad de las enfermedades también influyeron mucho en esta forma de pensar.

Tucídides (1967), *La Guerre de Péloponèse,* v.f. J. de Romilly, Les Belles Lettres, Paris. (Existe una v.e. estupenda de F. Rodríguez Adrados en Hernando, Madrid, 1965, pero sin texto griego).

Untersteiner, M. (1961-67), *Sofisti. Testimonianza e frammenti,* 4 vols., La Nuova Italia, Firenze. Texto original griego y traducción italiana. La editorial Aguilar, Madrid, Buenos Aires, con traducción, introducción y notas de J. Barrio Gutiérrez, publicó en diversas fechas las siguientes obras de sofistas: Critias, *Testimonios y fragmentos,* 1975-2; Pródico e Hipias, *Fragmentos y testimonios,* 1980; Protágoras y Gorgias, *Fragmentos y testimonios,* 1980; Trasímaco, Licofrón y Jeníades, *Fragmentos y testimonios,* 1966. Ninguna de estas obras en castellano contiene el texto griego. Los textos de Gorgias, sin embargo, se pueden encontrar en versión bilingüe, griego y castellano, en UNAM, México, 1980, edición preparada por Pedro C. Tapia Zúñiga.

2. *Bibliografía secundaria*

Alegre Gorri, A. (1985), *Estudios sobre los presocráticos,* Anthropos, Barcelona (reimpresión 1990).

Alegre Gorri, A. (1986), *La sofística y Sócrates,* Montesinos, Barcelona.

Cornford, F. M. (1980), *Antes y después de Sócrates,* Ariel, Barcelona.

Cornford, F. M. (1989), *Platón y Parménides,* Visor, Madrid.

Dodds (1980), *Los griegos y lo irracional,* Alianza, Madrid.

Gomperz, T. (1951), *Pensadores griegos* (3 vols.), Guaranía, Asunción de Paraguay.

Heinimann, F. (1945), *Nómos und Physis,* Basel.

Jaeger, W. (1974), *Paideia. Los ideales de la cultura griega,* FCE, México.

Jaeger, W. (1984), *Aristóteles,* FCE, México-Madrid, 1984, v.e. de J. Gaos.

Joly, A. (1974), *Le reversement platonicien. Lógos, Epistéme, Pólis,* Vrin, Paris.

Laín Entralgo, P. (1970), *La medicina hipocrática,* Revista de Occidente, Madrid.

Lesky, A. (1974), *Los viejos sofistas y el humanismo,* Suárez, Buenos Aires.

Lesky, A. (1976), *Historia de la literatura griega,* Gredos, Madrid.

Lledó, E. (1981), *La memoria del logos,* Gredos, Madrid.

Rodríguez Adrados, F. (1975), *La democracia ateniense,* Alianza, Madrid.

Tovar, A. (1984), *Vida de Sócrates,* Alianza, Madrid.

TIEMPO E HISTORIA EN LA TRADICION BIBLICA, JUDIA E ISLAMICA

Javier Fernández Vallina, Julio Trebolle, Montserrat Abumalham

Desde la perspectiva de la filosofía moderna, después de la Ilustración y del desarrollo posterior de la filosofía de la historia que alcanza su máxima expresión en Hegel, las cuestiones pendientes en las que las antiguas concepciones sobre el tiempo y la historia en el antiguo Israel, en el judaísmo y en el islam, tienen todavía algo o mucho que aportar, son las siguientes: la cuestión de la periodización del tiempo en las diferentes culturas en relación con la visión de los orígenes y la visión escatológica con la que cada cultura opera (génesis y escatología en el judaísmo y en el islam); la cuestión de la periodización escatológica del tiempo y de la historia en relación con un antes y un después absolutos (metahistoria y eternidad); el problema del tiempo y de la historia en relación con el problema del espacio y de la naturaleza (creación), relación que constituye el centro de todas las discusiones sobre estas materias en la filosofía medieval judía e islámica, etc. Otras cuestiones, relacionadas con las anteriores, tienen menor cabida en el marco de este trabajo: relación entre filosofía de la historia y teología de la historia y posible absorción de la una por la otra; aplicación de la metodología moderna del análisis histórico-crítico a los grandes textos sagrados del judaísmo y del islam y los problemas que ello plantea, etc.

El sentido de la historia parece haber tenido un gran desarrollo en el antiguo Israel y muy escaso, por el contrario, en Egipto. Según Collingwood (1946, 12), en el Próximo Oriente antiguo y hasta la aparición de los griegos existían formas afines a la historia, la historiografía teocrática y el mito, pero éstas no alcanzaban a ser en realidad verdaderos géneros de la historia. Los estudiosos de la Biblia suelen pregonar, sin embargo, que en el reino de Judá en el siglo X a.C. florecía ya una verdadera historiografía, cuyas obras revisten los caracteres de una verdadera historia (G. von Rad).

I. TIEMPO E HISTORIA EN EL ANTIGUO ORIENTE: TIEMPO MITICO Y CAIDA EN EL TIEMPO

La idea del tiempo y de la historia en el antiguo Israel es en gran medida tributaria del mundo de ideas del Oriente antiguo, de Mesopotamia y de Egipto en particular. Al mismo tiempo se define y toma contornos propios por oposición a este mundo circundante.

1. *Mesopotamia: una visión ritual del tiempo*

La autocomprensión y la percepción del tiempo y del espacio se expresaba en el antiguo Oriente a través de mitos y de ritos. No se puede decir que la cultura oriental antigua dispusiera de una «idea» de la historia, pero ello no quiere decir que no tuviera un determinado «sentido» del tiempo y de la historia. Este sentido consistía en una percepción de la unicidad de lo real, muy alejada de la separación científica entre teoría y experiencia. Tal percepción entrañaba una identificación y unión con la naturaleza y con la historia. Este «sentido» de la historia no era ni es necesariamente inferior a la idea de la historia.

Tampoco cabe afirmar, como se hace con frecuencia, simplificando tanto las ideas bíblicas del mundo oriental antiguo, que Yahvé era un dios de la historia, mientras que los dioses de las religiones de los pueblos vecinos de Israel eran dioses de la naturaleza, por lo que Israel desarrolló una *concepción lineal* de la historia, mientras que los demás pueblos se formaron una *concepción cíclica* de la naturaleza y del devenir de los acontecimientos. Las religiones orientales conocían también la idea de la participación de los dioses en el curso de los acontecimientos de los pueblos y en los destinos de las dinastías reinantes, es decir, en la marcha de la historia. El culto, que renovaba la creación, pretendía asegurar al mismo tiempo la conservación y un desarrollo propicio de lo creado, aplacando las voluntades de los dioses.

El mundo de ideas de la antigua Mesopotamia se movía entre la sensación de cambio continuo y la convicción de la inmutabilidad de la naturaleza, y al mismo tiempo entre un pasado mítico, repetido en ciclos continuos, y un presente histórico, abocado a la decadencia tras aquel pasado mítico.

Las constantes históricas y culturales tenían mayor peso que las variantes cronológicas. Desde los sargónidas de Akkad en el tercer milenio a.C. hasta los sargónidas de Nínive en el primer milenio a.C., a lo largo de más de dos mil años, no se verificó cambio alguno que afectara a la estructura fundamental de la civilización. Ello resulta tanto más significativo si se tiene en cuenta que, a diferencia de Egipto, Mesopotamia contaba con una enorme diversidad étnica y lingüística.

Los dioses mesopotámicos se identifican con las fuerzas de la naturaleza y del cosmos. Sin embargo, en la sociedad de los dioses, reflejo de los poderes cósmicos y prototipo a la vez de la sociedad humana, no existe

una autoridad absoluta, lo que supone que nada es permanente y que las decisiones de los dioses son del todo impredecibles, con el consiguiente estado de ansiedad y de permanente inseguridad entre los humanos, tal como refleja la epopeya de Gilgamesh (ANET 93a). Si el dios pretendidamente supremo, que preside el panteón y la asamblea de los dioses, carece de poder supremo y gobierna sólo por consenso de la asamblea, la sociedad de los humanos está regida necesariamente por una estructura de poder igualmente inestable y cambiante.

La visión de la historia en la cultura mesopotámica partía de un pasado mítico hasta desembocar en el presente histórico a lo largo de cinco grandes etapas: *a)* el comienzo de la civilización con la institución de la monarquía, que marcó la separación creadora entre el caos y el orden, fue un don concedido a los hombres por los dioses, quienes pronto se hubieron de arrepentir de lo hecho; *b)* enviaron el diluvio, que a punto estuvo de hacer desaparecer la civilización, hasta que un héroe salvó en un arca los vestigios de la cultura y de toda cultura; *c)* Etana, «el Pastor que subió al cielo», introdujo la forma de gobierno representativo con un rey, cuya autoridad estaba muy limitada; *d)* Agga y Gilgamesh lucharon por la hegemonía y al resultar vencedor el segundo quedó establecida la supremacía de Kish; finalmente, *e)* con la época de Akkad y las figuras de Sargón y de Naram-Sin se llega a hacer pie en la historia. Esta dinastía alcanza un gran esplendor, pero se hunde también estrepitosamente.

El ritmo cíclico del surgir y caer de las dinastías imita la regularidad de las leyes cósmicas y de la naturaleza. Los babilonios veían la historia como ciclos repetidos de esplendor y decadencia. Los cambios dinásticos estaban justificados por el principio teocrático del estado: los dioses se volvían contra el rey que les había ofendido. Esta idea conducía a una visión simplista de la historia: una visión cultual y ritual, que juzgaba a los hombres y a los reyes por su relación con el templo y con los dioses. De esta visión es buen ejemplo la llamada Crónica Weidmer y, en gran medida también, la llamada «historia deuteronomística» de la Biblia (libros de Josué a Reyes).

La idea de historia y de tiempo en Israel y en el antiguo Oriente sólo se puede inferir a partir de datos y de expresiones casuales, por lo que todo juicio ha de ser muy cauto. Las referencias históricas hay que buscarlas en listas de reyes, crónicas y anales, así como en leyendas, mitos y narraciones históricas, que no constituyen historias propiamente dichas. La existencia de grandes bibliotecas, como la de Asurbanipal encontrada en Nínive, da fe de la idea de que era preciso recordar el pasado para aprender de él. Sin embargo, la idea básica subyacente a los «anales» mesopotámicos y también a los bíblicos es la de que es necesario rendir cuentas a la divinidad y, en concreto, al templo o *zigurat,* que constituye el eje de unión entre el cielo y la tierra y asegura el orden de la naturaleza y de la historia. El culto renueva el mito de la creación y asegura la conservación de lo creado. El culto demanda que se escriba y conserve acta de todo ello en mitos y en anales. Como consecuencia, la visión de la

historia está muy condicionada por la repetición de los ritos anuales en el culto y por la repetición de los ciclos de la naturaleza; sin embargo, las fuerzas de la naturaleza divinizadas son impredecibles, como lo son también las decisiones de los dioses y, por consiguiente, los acontecimientos en la historia.

2. *Egipto: sentido estático del tiempo*

Los egipcios se interesaban por el origen del universo y de sus dioses, por la vida de ultratumba y por la conservación de los hechos de los antiguos faraones. La memoria histórica de los egipcios alcanzaba a tiempos predinásticos. Unos anales procedentes de la 5.ª dinastía (*ca.* 2550 a.C.), conservados en seis fragmentos de una estela en diorita, transmiten datos históricos que se remontan a épocas incluso anteriores. Incluyen una lista de reyes de dos reinos predinásticos independientes, el Alto y el Bajo Egipto, con más de 140 nombres dispuestos paralelamente. Los egipcios creían que, antes de estos reyes de los dos reinos separados, la tierra había estado gobernada por algunos dioses, que más tarde habían partido al cielo o al mundo subterráneo (Papiro de Turín de la dinastía XIX, siglo XIII a.C.). Entre las listas de estos dioses y de aquellos reyes se encuentra, tanto en el Papiro de Turín como en Maneto, una lista de «glorificados», a los que Maneto llama «semidioses». Además de estas dos fuentes y de los Anales del Imperio Antiguo, inscripciones de Tutmosis III, de Seti I y de Ramsés II conservan también otras listas de reyes.

Los mitos egipcios de creación permiten también un acercamiento a la idea del tiempo y de la historia que tenían los egipcios.

La «idea del tiempo», que se manifiesta en la teología de Heliópolis, arranca de un comienzo en el que no existía más que el océano primordial. El dios Sol, Atón, se creó a sí mismo y de su semen creó a Shu, dios de la atmósfera, y a su esposa Tefénet, de las que nacieron otras parejas hasta formar los ocho descendientes de Atón, venerados como la Gran Enéada en Heliópolis.

Conforme a la teología de Hermópolis, por el contrario, Thot se creó a sí mismo y con su palabra creó a otros cuatro dioses con sus correspondientes consortes, que representan el agua primordial, la infinitud espacial, la oscuridad y el vacío. Thot y su Ogdóada crearon el huevo del que surgió el sol.

La teología de Tebas realizó una síntesis de las dos anteriores. Amón, dios de Tebas, es identificado con Re, el dios solar, y se convierte en la cabeza de la Enéada de Heliópolis y de la Ogdóada de Hermópolis.

Los egipcios no parecen haberse preocupado apenas por la creación del hombre, por lo que no desarrollaron una verdadera «idea de la historia». No parece que su pensamiento llegara a funcionar en términos de causa-efecto. La visión que los egipcios tenían de la vida y de la historia pasada era completamente estática. Creían que las condiciones de vida en Egipto, muy estables debido al aislamiento geográfico que protegía

al país de las invasiones externas, habían sido siempre las mismas y seguirían siéndolo, bajo el gobierno de unos dioses cuyos designios eran, por otra parte, inescrutables.

II. CONCEPCION BIBLICA DEL TIEMPO Y DE LA HISTORIA

La concepción del tiempo y de la historia reflejada en los textos bíblicos del Israel antiguo incorpora muchas de las ideas que circulaban en el mundo del Oriente antiguo, pero las critica y modifica para ajustarlas al monoteísmo bíblico del Dios santo, justo y misericordioso y para poner de relieve el señorío del Dios Yahvé sobre la Historia y sus manifestaciones.

1. *Expresión lingüística de la idea de tiempo*

En el hebreo bíblico no existen palabras que correspondan a las categorías de «tiempo» o de «pasado», «presente» y «futuro». El término hebreo traducido habitualmente por el de «tiempo» es *'ēt,* que se refiere en realidad al instante o al espacio de tiempo en el que algo sucede (1 Sam 9, 16; Esd 10, 13; 2 Cr 24, 11). El término *'olām* hace referencia a un tiempo indeterminado o inconmensurable, sea en el pasado (Qoh 1, 10) o en el futuro (Miq 4, 7). Sin llegar a expresar el concepto de una eternidad sin fin, apunta a una duración temporal que el hombre no puede aprehender. Una tercera palabra, *mō'ēd,* significa «tiempo fijo», por ejemplo, el tiempo establecido para una fiesta (Lev 23, 2.4). Así pues, el «tiempo» en Israel no era concebido como una dimensión abstracta sino como algo referido a acontecimientos de breve o larga duración. Dios es el creador y el señor del tiempo (Gn 1, 14); éste da comienzo con la creación.

Existen términos que designan el «día» (entre puestas del sol o entre la aurora y la puesta del sol) y la «semana», literalmente «un siete». Es importante tener en cuenta que el sistema semanal, que se ha universalizado, aparece por vez primera en la sociedad israelita.

En el griego del Nuevo Testamento existen tres términos que indican diferentes dimensiones del tiempo. Aunque los términos pueden intercambiarse a veces, *chronos* designa predominantemente un espacio o cantidad de tiempo («un poco tiempo», Jn 7, 33); *kairos* se refiere al tiempo en términos cualitativos: un «tiempo para» algo (Mc 1, 15). Una tercera palabra, *aiōn,* «eón», puede hacer referencia a un espacio muy largo de tiempo; procede seguramente del mundo conceptual apocalíptico, que divide el mundo entre un eón actual malo y otro futuro en el que lo malo se transformará en bueno (Mt 13, 22). El plural «eones» es traducido frecuentemente como «para siempre», pero al igual que en el hebreo cabe preguntarse si se refiere a un tiempo sin fin o a un tiempo de una duración inimaginable (Mt 21, 19).

2. *Historiografía e historia universal en la concepción bíblica*

La «idea de historia» reviste una importancia capital en la religión de Israel y en la literatura bíblica. Esta idea no es única y monoforme. Es necesario tener en cuenta la riqueza de «ideas» en torno a la historia existentes en el mundo bíblico y es preciso, por otra parte, evitar el peligro de introducir ideas occidentales u otras derivadas de la cultura griega en el mundo de ideas bíblico y semítico.

Antes de estudiar las ideas quasi-filosóficas o teológicas sobre la historia, es preciso examinar, aunque sea brevemente, el carácter de las tradiciones y de las fuentes utilizadas en la historiografía bíblica, junto con la concepción popular de la historia que reflejan esas tradiciones, recogidas en leyendas historiográficas y leyendas proféticas, en relatos etiológicos, que explican el origen del nombre de una ciudad (Beerseba, Gn 21, 31; 26, 33) o la historia de un lugar (Gilgal, Jos 5, 9), leyendas sobre el origen de la cultura (la invención de la lira y la flauta por Yubal o de los instrumentos de bronce y hierro por Tubal Caín, Gn 4, 20-22), etc. Todos estos relatos tienen básicamente un propósito etiológico: explicar algo existente en el presente por algo sucedido en el pasado.

Este propósito de explicar el presente por el pasado supone una actitud de libertad respecto al pasado, que conduce más al desarrollo de leyendas y de relatos de ficción que no a una sobria presentación de la historia pasada. A ello se añade una marcada tendencia a proyectar el presente hacia el pasado: el «desencanto» producido por la experiencia fallida de la monarquía en Israel encuentra expresión en los textos que se refieren al inicio de la monarquía, 1 Sam 8 y 12, escritos al término de la misma. De igual modo, las leyes de Israel aparecen encuadradas en un marco narrativo que sitúa los orígenes de las instituciones de Israel en el período mosaico, atribuyendo de este modo todo el cuerpo legislativo de Israel al propio Moisés. Ello no quiere decir que el Israel antiguo no tuviera interés por la historia real. La importancia del Antiguo Testamento como libro de historia o como fuente historiográfica, con los matices al caso, es hoy reconocida y la arqueología no cesa de confirmarla.

La idea de historia en el Antiguo Testamento no parte únicamente de la consideración atomizada de personajes históricos y de acontecimientos sueltos; supone una «visión global» de toda la historia del pueblo de Israel dentro de una verdadera historia universal. El conjunto formado por el Pentateuco y los Libros históricos supone esta concepción global, que determina la consideración dada a los acontecimientos individuales. El núcleo de la concepción de la historia de Israel aparece sintetizado en el llamado «Credo histórico» de Dt 26, 5-9 (Rad, 1976).

Se ha dicho que la obra historiográfica del yahvista es el primer ensayo de historia desde los orígenes de la humanidad hasta la entrada en Canaán (Rad, 1976). No se ha podido probar que constituyera una historia continua ni es posible demostrar que haya existido jamás como una fuente escrita independiente. Se trata de tradiciones locales recogidas por el redac-

tor yahvista respetando su forma anterior. Según la opinión que se ha hecho clásica desde los comienzos de la crítica moderna, la obra yahvista parece deberse a un único autor, de círculos del palacio de Jerusalén, que vivió posiblemente bajo el reinado de Salomón. Algunos autores tienden hoy a fijar una fecha más reciente para los materiales utilizados y a no admitir la unicidad de la obra. La misma idea de que la historia nació en Israel con el Yahvista es criticable y hay autores que no reconocen una verdadera historiografía en Israel hasta la época en la que en Grecia surge la obra de Herodoto (Seters, 1983).

La obra historiográfica elohísta se formó posiblemente en el siglo VIII en el reino de Israel, en relación con el naciente movimiento profético. En la época en la que se redactaron estas dos obras historiográficas, yahvista y elohísta, las antiguas tribus habían adquirido ya conciencia de que formaban un pueblo de la descendencia de Abrahán, tenían un Dios, «el Dios de Abrahán», y habitaban en una tierra heredada del patriarca Abrahán. Tal era el contenido básico de las tradiciones patriarcales y de la historiografía yahvista.

Los profetas y los historiadores bíblicos creían que la historia estaba dirigida por la voluntad divina conforme a un plan centrado en una Promesa que esperaba un cumplimiento en el futuro (Is 46, 9ss.). Los profetas aluden incesantemente a la elección del pueblo de Israel, a la Alianza, la liberación de Egipto y la posesión de la tierra prometida (Am 9, 7). Para los profetas, la Alianza significaba tanto un aviso y una amonestación como una promesa. La bendición dependía de la obediencia del pueblo (Am 3, 2). Los profetas veían la historia de Israel como la historia de una rebelión permanente contra el Dios que los había liberado de la opresión de Egipto y les había dado la tierra de Canaán. El carácter perverso atribuido por los historiadores bíblicos a las primeras generaciones de la humanidad (Gn 2-11) se manifestaba también en la historia de Israel. Si en la historiografía yahvista la rebelión llamaba al castigo, para los profetas la infidelidad de Israel no será menos castigada. Sin embargo, al igual que en los días de Noé, no perecerá todo el pueblo: un resto se salvará (Am 3, 12; Is 10, 20ss.).

La concepción bíblica de la historia es la de una historia de salvación, que progresa hacia una consumación futura, y no tanto la de una caída de los dioses *(Götterdämmerung)* y una conflagración que acaba con el cielo y la tierra, con los dioses y los hombres por igual. Incluso los profetas del siglo VIII, que insisten en una catástrofe inmediata, tienen una idea de un futuro mejor para un resto del pueblo. También en la literatura apocalíptica, que anuncia una catástrofe cósmica, se trata más de remover las ruinas de lo viejo para dejar espacio al nuevo edificio del futuro. Para el judío la esperanza de la venida del Mesías divide el tiempo entre el eón presente y el eón futuro.

La historia no es algo cíclico, que en su continuo repetirse no admite cambios substanciales; no es tampoco un progreso automático, predefi-

nido y que, por ello, tampoco permite marchas atrás ni cambios imprevistos. Es la obra de una voluntad divina y personal, en lucha con unos hombres obcecados, hecha de promesas y amonestaciones, juicios y castigos, de bendiciones y de una salvación cumplida.

Se acostumbra a oponer la concepción cíclica de la historia que tenían los griegos a la concepción lineal de los hebreos y a enfrentar la idea griega del devenir como una degradación, *katagénesis* o envejecimiento (Hesíodo) y la idea hebrea del devenir como una creación y una ascensión continuas (Trésmontant, 1962). La concepción de un tiempo recurrente y cíclico se encuentra en el pensamiento platónico, como también en el de la India. Sin embargo, la idea cíclica del tiempo y de la historia no es común a todos los griegos. Hesíodo muestra tener también una idea lineal de la historia, aunque despreocupada del sentido de su futuro, similar a la expresada por Daniel en su visión de los cuatro imperios sucesivos en una línea de progresiva degeneración hasta el momento de la restauración de Israel. La idea cíclica de la historia no condujo, por otra parte, a los griegos a una indiferencia respecto al devenir histórico y al estudio de la propia historia.

III. LA CONCEPCION CRISTIANA DEL TIEMPO Y DE LA HISTORIA

En el cristianismo la salvación ya no es un mero futuro, sino un tiempo presente perfecto; la venida de Cristo constituye el acontecimiento central de la historia, que señala un antes y un después (Cullmann, 1947). La historia es lineal, pero tiene un centro, Cristo. El *kairos* de Cristo, o tiempo significativo, que da sentido al pasado y abre camino al futuro, está precedido y es seguido de otros *kairoi,* que todos sumados diseñan la *oikonomia* histórica de la salvación. El tiempo se ha completado ya, pero todavía no se ha consumado (Kümmel, 1961). El cristiano puede decir que ha ganado la victoria decisiva, pero falta todavía mucho para que la guerra se acabe. «La pretensión cristiana de que todo el significado de la Historia, antes y después de Jesucristo, descansa en la aparición histórica de Éste es tan extraña, estupenda y radical, que no podría ni puede menos de contradecir y trastornar la conciencia histórica normal de antiguos y modernos» (Löwith, 1958, 263ss.).

Desde el pagano clásico Celso hasta un Voltaire, esta historia de salvación es un *skandalon.* Transformada, sin embargo, en una teoría secular del progreso, la historia de salvación cristiana ha tenido un influjo decisivo en las corrientes modernas del pensamiento histórico desde Vico hasta Hegel y Marx. La mente moderna se debate entre una visión lineal judeocristiana de la historia, de la cual anula, sin embargo, el inicio en una creación y el final en una consumación *(plēroma)*, y la visión clásica pagana de un movimiento continuo e incesante, de la cual desecha, sin embargo, la estructura circular de un eterno retorno.

IV. TIEMPO E HISTORIA EN EL JUDAISMO RABINICO Y MEDIEVAL

1. *El judaísmo rabínico*

El judaísmo rabínico de la Misná y del Talmud no desarrolló un pensamiento sistemático sobre la historia, pero ello no significa que los rabinos no poseyeran una cierta visión de la historia. Los dos «acontecimientos» más importantes de la historia, la creación y la salvación, están presentes o subsumidos en la historia viva actual. La creación no es el puro comienzo puntual de la historia, sino que se cumple en la historia a través de la salvación (Schäfer, 1978).

El judaísmo rabínico perdió el sentido apocalíptico de la historia característico de épocas anteriores. A ello contribuyó en buena medida el escarmiento por el fracaso de las dos grandes revueltas contra Roma, concluida la primera con la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C. y la segunda con la catástrofe del año 135. Para el judaísmo rabínico el tiempo está regulado por la observancia de la Torá. El cumplimiento de la Torá se lleva a cabo en la historia y no en la huida de la misma. El cristianismo hubo de luchar también en esta época contra la huida gnóstica de la historia. Esta batalla ya está ganada cuando más tarde surgió el islam, aunque siguió vivo el enfrentamiento con el dualismo de raíz irania.

2. *La filosofía judía medieval*

La cuestión del tiempo dividía a los filósofos judíos medievales en dos campos: los aristotélicos, Isaac Israeli, Sa'adiah Gaon, Abrahán Ibn Daud, Maimónides y Levi Gershom, y los neoplatónicos Hasdai Crescas y Josef Albo.

Maimónides sigue la definición aristotélica de tiempo en relación con el movimiento (*Guía de perplejos* 1, 73). El tiempo no es una sustancia independiente ni se identifica con el movimiento. Constituye un accidente del movimiento, el cual a su vez es un accidente de las sustancias corpóreas. No es, sin embargo, sólo un accidente de otro accidente, sino que está formado por un pasado que ha sido, un futuro que todavía no existe y un presente entre los dos. El pensamiento de Maimónides se opone, pues, al de quienes, basándose en el atomismo de Demócrito, sostenían que el tiempo está compuesto de átomos o de instantes de tiempo, que constituyen verdaderas realidades existentes.

Para ser fiel a la tradición bíblica sobre la creación del mundo, Maimónides no puede menos que rechazar la pretensión de Aristóteles de probar la eternidad del mundo por la naturaleza del tiempo. Siendo Dios absolutamente incorpóreo, no tiene relación alguna con el movimiento y carece por lo tanto de tiempo. Antes de toda creación, Dios existía en una eternidad sin tiempo.

Los neoplatónicos seguían un concepto de tiempo derivado de Plotino. En su obra *'Or 'Adonai,* (*La Luz del Señor*), Crescas critica la filo-

sofía aristotélica, separando la existencia del tiempo de toda relación de dependencia respecto al movimiento. El tiempo no es un accidente del movimiento, sino la continuación o duración de una situación de conciencia humana. El tiempo es duración y existe con independencia del movimiento. Éste sirve simplemente para medir la duración o una parte del tiempo. Esta duración es una actividad de la mente, por lo cual el tiempo no tiene una realidad fuera de la mente. Este planteamiento supone que, al contrario de lo que sucedía con la doctrina de Maimónides, Dios, sustancia absolutamente incorpórea, puede existir en el tiempo, pues éste es una cualidad de la mente y no un movimiento del cuerpo. Por otra parte, este planteamiento supone también que el tiempo no dio comienzo con la creación del universo, sino que existía desde la eternidad como duración de la conciencia infinita de Dios. En este punto interviene Albo para decidir que el verdadero tiempo es sólo una duración determinada y mensurable. Por ello no existió el tiempo hasta el momento de la creación de las esferas celestes, cuya corporeidad permitía el movimiento necesario para determinar una medida de duración.

V. TIEMPO E HISTORIA EN EL PENSAMIENTO ISLAMICO

La idea que pudieran hacerse del tiempo en el mundo preislámico estaba muy ligada a la conciencia de clan y a las genealogías tribales. Para justificar su antigüedad frente a judíos y a cristianos, el islam recupera el pasado, incorporando la tradición bíblica (Abrahán, los profetas, Jesús), y desarrolla una especie de teología de la historia que fundamenta, legitima e incluso llama a la guerra santa, como medio para hacer realidad aquella historia. La guerra santa es un elemento dinamizador del cumplimiento de la tradición y de la historia.

La desaparición del Califato supuso la pérdida del interés por los asuntos de la historia y se comenzó a buscar refugio en una religión despreocupada de la historia y en una búsqueda de lo escatológico y de lo místico. Por otra parte, aparece en el siglo XIII una idea cíclica de la historia, desconectada de la teología.

En el islam la historia puede estar dirigida por un principio dinástico (los califas omeyas) o por un principio carismático (en el chiísmo); esta segunda corriente y las que de ella se derivan son consideradas heréticas por la corriente mayoritaria.

Al igual que en el judaísmo, existe una tensión entre tradición y renovación, que se pretende resolver a través de la continua interpretación de la primera.

El islam, al igual que el judaísmo medieval, no desarrolló lo apocalíptico. Posee, sin embargo, una escatología reducida a juicio, paraíso e infierno. Para el islam, Mahoma no constituye un corte en la historia como el que supone Cristo en el cristianismo.

El Corán, como la Torá de los judíos, está por encima y antes del tiempo y de la historia; es anterior a la creación. Todo lo que ocurre y

pueda suceder está ya escrito. El predeterminismo y fatalismo derivados están muy atemperados por la creencia en Dios, grande y misericordioso.

Se desarrollan a continuación algunas de las cuestiones más debatidas entre los filósofos árabes en torno a las ideas de tiempo e historia.

1. *El tiempo mensurable y el tiempo abstracto*

El término árabe usado para expresar la idea de tiempo es *zamān.* Otros términos sinónimos son *dahr, waqt* e *hīn.* El islam conocía pero evitaba las especulaciones persas y helenísticas sobre el tiempo como uno de los principios de todas las cosas: Dios creador, el alma universal, la materia primordial, el espacio absoluto y el tiempo absoluto. El monoteísmo islámico no podía menos que condenar tales especulaciones como heréticas, pero ello no impedía que diversos autores desarrollaran la física aristotélica (*Física* IV), según la cual todos los seres se componen de cinco elementos: materia, forma, espacio, movimiento y tiempo, de los cuales los tres últimos no son más que accidentes.

La familiaridad con la obra de Aristóteles parece haber producido un consenso entre los filósofos árabes, que, no sin un cierto influjo estoico, relacionan la noción de tiempo con la de espacio y movimiento. Frente a la «teoría atómica» del tiempo consistente en instantes separados, el tiempo es, según Aristóteles, un *continuum,* por lo que el presente no es un verdadero tiempo a pesar de que es el único tiempo realmente existente. El tiempo es el número *('adad),* la medida *(miqdār)* y la cantidad *(kam, kamīya)* del movimiento, del antes y el después del movimiento. El tiempo es, a su vez, el número y la medida del tiempo. Ambos, tiempo y movimiento, carecen de comienzo y de fin.

Pero la distinción neoplatónica entre el tiempo perceptible y mensurable y un tiempo abstracto interviene para hacer más compleja la discusión, sobre todo al momento de tratar la relación entre lo temporal y lo eterno. La definición de tiempo como intervalo o duración *(mudda, imtidād)* corresponde a la concepción neoplatónica (Plotino) del tiempo como duración de la vida del alma. Este tiempo abstracto no es perceptible ni es a través del movimiento de los cuerpos; es percibido y experimentado directamente y sólo por el alma. A la hora de conciliar tiempo y eternidad, la terminología de los filósofos árabes varía considerablemente, porque se ven obligados a conciliar también aristotelismo y platonismo. *Mudda* como la pura duración de la vida del alma vienen a ser algo intermedio entre *zamān,* accidente del movimiento corporal (conforme al pensamimento aristotélico), y *dahr,* duración del espíritu (conforme al neoplatónico). El tiempo, en la concepción de los neoplatónicos, sólo comienza, tras la creación y el ordenamiento de la materia caótica, con el movimiento regular de la esfera del cielo. El tiempo probablemente no tendrá fin. La tradición platónica, transmitida sobre todo por el Pseudo-Plutarco y Galeno, suponía un comienzo sin fin y un tiempo idéntico al movimiento de la esfera celeste o idéntico a la misma esfera

o al alma cósmica. En tal caso el tiempo se convierte en sustancia y no en accidente, como suponía la corriente aristotélica.

Frente a la doctrina aristotélica de que el tiempo carece de principio, Gazāli defiende en nombre de la comunidad islámica la doctrina de que el tiempo tiene un comienzo y un final, oponiéndose en ello a Fārābī y a Ibn Sīnā. Todos los filósofos y teólogos árabes están, sin embargo, de acuerdo en lo fundamental. Todos distinguen entre un ser eterno y sin fin, Dios, y un mundo cambiante. No importa tanto si este mundo en su totalidad es temporal o eterno y está sometido a ciclos en los que resurge y en los que desaparece. Sólo para el místico, que vive en lo eterno, el tiempo desaparece: en el estado de gracia el tiempo cambiante *(waqt)* viene a integrarse en la presencia eterna de Dios.

2. *Historia y metahistoria*

El pensamiento cristiano se centra en un hecho histórico: la encarnación hace entrar a Dios en la historia. En consecuencia, el cristianismo tiende a desarrollar el sentido histórico de sus textos sagrados. Por el contrario, la conciencia religiosa del islam no se centra en un hecho histórico, sino metahistórico:

> Este hecho primordial, anterior a los tiempos de nuestra historia empírica, consiste en la interrogación que Dios plantea a los espíritus de los humanos preexistentes al mundo terrestre: «¿Acaso no soy yo vuestro Señor?» (Corán 7, 171). La exultante afirmación que respondió a tal pregunta vino a concertar un pacto eterno de fidelidad; y es la fidelidad a este pacto lo que han venido a recordar a los hombres, de tiempo en tiempo, cuantos profetas se han sucedido en el «ciclo de la profecía». Fruto de sus enunciados es el contenido de las religiones positivas: la Ley divina, la *šarī'a* (Corbin, 1984).

En el cristianismo el dogma de la encarnación fundamenta una teología de la historia, que deriva más tarde en una filosofía de la historia y en una verdadera secularización de toda idea de trascendencia en la historia. Ibn Jaldūn representa en el mundo islámico este tipo de secularización, por lo que ha podido ser presentado como un precursor del agnosticismo y del historicismo. Sin embargo, en la corriente central del islam, las diversas teofanías de cuantos profetas han existido no prestan fundamento a una historia, sino a una «historiosofía» o una «hierohistoria», es decir, una periodización del ciclo de la profecía, tal como se ha desarrollado en el chiísmo, o una tipología de los profetas a la manera de Ibn 'Arabī.

En la época de esplendor del chiísmo reaparecieron los grandes temas del tiempo y del mundo eterno o creado en el tiempo, sobre todo con el maestro de la «escuela de Ispahán», Mīr Dāmād, muerto en el 1631/2. Entre lo eternamente acontecido y el acontecer en el tiempo, Mīr Dāmād sitúa un acontecimiento eternamente nuevo, que implica la idea de

un «tiempo imaginario». Qāzī Sa'īd al-Qummī, muerto en el 1691/2, representante de la teosofía mística del chiísmo duedecimano, desarrolló una concepción del tiempo en relación con una *ontología del mundus imaginalis* y del cuerpo sutil: existe un tiempo denso, el del mundo sensible; un tiempo sutil, el del «mundo imaginal», y un tiempo suprasutil, el de las puras inteligencias. En este último grado de sutilidad es posible abarcar el pasado y el futuro en el presente y alcanzar la absoluta contemporaneidad. Estas ideas sobre el tiempo reviven antiguas teologías helenísticas y persas.

Para finalizar, resulta interesante relacionar la distinción de los neoplatónicos árabes entre tiempo perceptible y tiempo abstracto, denso y sutil, con la distinción que H. Bergson establece entre *temps* y *durée*. El judío Bergson recoge la tradición del pensamiento bíblico en torno al tiempo y a la historia, integrándola en la corriente de la filosofía occidental, de modo en que la eternidad bíblica puede coexitir con un tiempo creador e inventivo:

> Cuanto más nos habituamos a pensar y a percibir todas las cosas *sub specie durationis,* tanto más nos sumergimos en la duración real. Y cuanto más nos sumergimos, más nos colocamos en la dirección del principio, a pesar de todo trascendente, del que nosotros participamos y cuya eternidad no debe ser una eternidad de inmutabilidad, sino una eternidad de vida (Bergson, 1946, 176).

BIBLIOGRAFIA

Bergson, H. (1946), *La pensée et le mouvant,* Paris.

Boman, Th. (1960), *Hebrew Thought Compared with Greek,* New York.

Brandon, S. G. F. (1965), *History, Time and Deity. A Historical and Comparative Study of the Conception of Time in Religious Thought and Practice,* Manchester-New York.

Collingwood, R. G. (1946), *The Idea of History,* London.

Corbin, H., Yahia, O. y Nasr, S. H. (1984), «La filosofía islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes», en B. Parain (ed.), *Historia de la filosofía,* vol. 3, *Del mundo romano al Islam medieval,* Siglo XXI, Madrid, 236-356.

Cullmann, O. (1947), *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif,* Neuchâtel.

Dentan, R. C. (ed.) ([4]1967), *The Idea of History in the Ancient Near East,* New Haven y London.

Kümmel, W. G. (1961), *Promise and Fulfilment. The Eschatological Message of Jesus,* London.

Löwith, K. (1958), *El sentido de la historia,* Madrid.

Rad, G. von (1976), «Los comienzos de la historiografía en el antiguo Israel», en *Estudios sobre el Antiguo Testamento,* Salamanca, 141-176.

Schäfer, P. (1978), «Zur Geschichtsauffassung des rabbinischen Judentums», en *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums,* Leiden, 23-44.

Seters, J. van (1983), *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History,* New Haven y London.

Trésmontant, Cl. (1962), *Ensayo sobre el pensamiento hebreo,* Madrid.
Wolfson, H. A. (1929), *Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy,* Cambridge y Harvard.
Wright, E. G. (1952), *God Who Acts,* London y Chicago.

EL MUNDO CRISTIANO (ANTIGUO Y MEDIEVAL)

Julio Valdeón

I. INTRODUCCION Y DELIMITACION DEL TEMA

La vida del hombre en la tierra cobró una dimensión nueva, por lo demás ciertamente revolucionaria, a raíz de la predicación de la religión cristiana. Como doctrina de salvación que era, el cristianismo ponía su punto de mira en la llegada a una meta, que lógicamente se situaba en el futuro. Pero a partir de esa concepción escatológica el proceso histórico cobraba un nuevo significado. El pasado y el presente sólo podían entenderse desde ese *eschaton* que actuaba como el foco central de la historia. Ésta era simplemente una ruta que transitaban los seres humanos en su peregrinar hacia el gran objetivo que deseaban alcanzar. El curso de la historia semejaba los eslabones de una cadena que conducía a los humanos a su destino final, el reino de Dios.

El acontecimiento capital de la nueva religión, la venida de Cristo a la tierra para redimir al género humano, era un suceso que había ocurrido en un determinado momento, que tenía por lo tanto una cronología precisa. Así pues, el cristianismo se fundaba sobre un hecho histórico y no sobre un mito, como las religiones paganas. Ahí se encuentra una de las claves del cristianismo, su condición de religión esencialmente histórica. Ahora bien, la encarnación de Cristo no era un hecho aislado, sino la coronación de un largo proceso, que había estado jalonado por hitos tan significativos como los profetas, los reyes de Israel y los patriarcas. El cristianismo, desde ese punto de vista, asumía y reivindicaba para sí toda la historia vivida anteriormente por el pueblo judío.

Cristo había venido a este mundo para salvar a todos los seres humanos sin distinción. Por lo tanto sólo hay una historia, que es universal por definición. Hay un único proceso histórico para la humanidad, con un principio y un fin. Pero su significación última escapaba a los hombres, pues obedecía a los planes trazados por la Providencia. La historia,

vista en su conjunto, no es la realización de los propósitos humanos, sino de los divinos. El curso de la historia, al fin y al cabo, ha sido establecido por Dios, el cual hace de los seres humanos los instrumentos adecuados para su desarrollo. Tal es, ni más ni menos, el postulado básico del «providencialismo histórico», eje a su vez de la filosofía de la historia elaborada a partir de los principios de la doctrina cristiana.

La concepción cristiana de la historia difería radicalmente de la que había estado vigente en el mundo clásico. Los historiadores griegos y romanos concebían el desarrollo del proceso histórico desde el punto de vista cíclico. Al igual que en la naturaleza se suceden una y otra vez el día y la noche, en la historia asistimos a una repetición indefinida de procesos, dotados todos ellos de una fase de apogeo a la que inevitablemente sigue una etapa de decadencia y al mismo tiempo semejantes en lo esencial. Por lo demás, los paganos, que admitían un cosmos eterno, no buscaron en la historia un objetivo que la transcendiera. El cristianismo, por el contrario, entendía la historia como una sucesión lineal, con un comienzo y con una meta bien definida, el juicio final y la salvación eterna. En agudo contraste con la idea del eterno retorno, característica del pensamiento clásico, el cristianismo marcaba unos fines a la historia, con lo que el pasado se convertía en preparación del futuro. La concepción escatológica de la historia, propia del cristianismo, se hallaba, por lo tanto, en los antípodas de la concepción clásica. No olvidemos, por otra parte, que los cristianos, frente a la tradición pagana, consideraban al universo como una creación de Dios, y por ello dotado de un principio y de un fin. Pero las diferencias entre la interpretación de la historia de los clásicos y la de los cristianos también tenían que ver con el hecho de que para los primeros la explicación de su desarrollo estuviera en el interior del proceso mismo, en tanto que para los cristianos la evolución histórica estaba subordinada a un plan divino, situado por lo tanto fuera del ámbito de los seres humanos.

La filosofía cristiana de la historia fue gestándose lentamente en los primeros siglos de la existencia de la nueva religión. Pero su elaboración definitiva no se produjo hasta la primera mitad del siglo V d.C., con la obra, ciertamente decisiva, de san Agustín *La ciudad de Dios*. La doctrina del obispo de Hipona ejerció un auténtico monopolio en el pensamiento europeo durante toda la Edad Media. Es más, las novedades de la época del Renacimiento no lograron acabar con la influencia de la filosofía cristiana de la historia. Basta con que recordemos la aparición, en la segunda mitad del siglo XVII, de la obra de Bossuet *Discurso sobre la historia universal,* en la que hacía gala del más elemental providencialismo histórico que pueda imaginarse. Habrá que esperar a la primera mitad del siglo XVIII para que con la *Ciencia Nueva*, obra del singular pensador napolitano Giambattista Vico, pueda hablarse de una nueva filosofía de la historia, cuyos supuestos nada tenían que ver con los de san Agustín.

II. DESARROLLO

El año 313 d.C. es una fecha clave en la historia del cristianismo. El «edicto de Milán», decretado en el año citado por el emperador romano Constantino, después de su victoria en el puente Milvio, concedía a los cristianos plena libertad de acción. La era de las persecuciones había terminado. En esas condiciones comenzaron a salir a la superficie numerosas ideas que hasta entonces apenas habían rebasado el ámbito de los círculos cristianos en los que se elaboraron. Precisamente en la primera mitad del siglo IV d.C. vieron la luz las primeras obras importantes de lo que podríamos denominar «historiografía cristiana». En ellas se observa la preocupación por encajar la vieja historia, propia de los paganos, en el marco establecido por la nueva creencia. Ante ese dilema se entiende que una de las cuestiones más urgentes para los cristianos, por lo que se refiere a su interpretación de la historia, fuera establecer una cronología. Era preciso hacer compatible la historia bíblica con la pagana, incluyendo en el proceso histórico desde Adán y Eva hasta los sucesos recientes. Los primeros pasos en ese sentido se habían dado en los siglos II y III d.C., con autores como Clemente Alejandrino, Julio Africano o Hipólito de Roma. Pero el gran cronógrafo cristiano de aquella época fue, sin la menor duda, Eusebio de Cesarea (*ca.* 265-340).

Apoyándose en los cronógrafos que le precedieron, aunque mejorando notablemente su labor, el griego Eusebio, obispo de Cesarea, escribió una obra de gran interés, el *Chronicon,* cuyo conocimiento ha llegado hasta nosotros gracias a la versión latina que de la misma hiciera san Jerónimo. Eusebio incluía, en una serie de cuadros sinópticos, los principales acontecimientos de la historia de la humanidad, desde Abrahán hasta la época del emperador Diocleciano. Posteriormente Jerónimo continuó la relación de sucesos hasta el año 378. Al buscar la concordancia entre los hechos relatados en la Biblia, las listas de los reyes de los antiguos imperios del Próximo Oriente, la datación griega por olimpiadas o la de los romanos por sus magistrados, Eusebio puso las bases de un sistema de cronología que iba a durar muchos siglos en Europa. Eusebio de Cesarea, por ejemplo, ubicó en su cronología adecuada el nacimiento de Abrahán (en el reinado de Ninus, segundo rey de Asiria), el nacimiento de Cristo (el año 746 de la fundación de Roma) o su muerte (en el consulado de L. Rubellius Geminus y de C. Fufius Geminus).

El mismo Eusebio de Cesarea inició, por otra parte, un nuevo rumbo en la historiografía al poner los cimientos de la historia eclesiástica. En efecto, escribió una obra sobre el desarrollo del cristianismo en sus primeros siglos de vida con el nombre de *Historia eclesiástica*, que llegaba hasta el año 324 d.C. Sus principales temas eran la persecución de que habían sido víctimas los cristianos y las numerosas controversias doctrinales entre ortodoxos y herejes. Pero en el fondo la *Historia eclesiástica* de Eusebio era el relato y la pugna entre las fuerzas del bien y las demoníacas. Eusebio, por otra parte, hizo acopio de abundante material docu-

mental, huyendo, en cambio, de los artificios retóricos, como la inclusión de discursos inventados. No obstante, su relato estaba salpicado de referencias tanto a los sucesivos emperadores romanos como a los obispos que accedían a las cuatro grandes sedes de la cristiandad. Sus progresos en lo que se refiere al método de trabajo del historiador son evidentes:

> Introdujo un nuevo tipo de exposición histórica, caracterizado por la importancia que atribuye al pasado más remoto, por la posición central que ocupan las controversias doctrinales y por el amplio uso de documentos (Momigliano 1989, 107-108).

Pero al mismo tiempo abandonó la historia profana, que había sido la gran protagonista en el mundo clásico. De ahí que los modelos de la historia política y militar continuaran siendo paganos.

Eusebio de Cesarea escribió también una biografía del emperador Constantino. Era una obra bien documentada, pero tuvo escaso éxito, lo que venía a demostrar lo difícil que resultaba escribir la biografía cristiana de un soberano. En cambio, casi por las mismas fechas el patriarca de Alejandría Atanasio iniciaba, con su *Vida de san Antonio,* otra rama de la historiografía cristiana, la biografía de los santos. Ciertamente el propósito de Atanasio era contraponer la figura del santo cristiano con la del filósofo pagano, pero de hecho lo que había logrado era sustituir, desde la perspectiva cristiana, a los políticos y a los militares por los santos.

El cristianismo sufrió diversos avatares en los años medios del siglo IV d.C., particularmente en tiempos del emperador Juliano el Apóstata (361-363). No obstante, salió considerablemente fortalecido de la decisión tomada por el emperador Teodosio en el año 391, según la cual el cristianismo se convertía en la religión oficial del Estado romano. La nueva religión pasaba a ocupar el lugar de los antiguos cultos paganos. Apenas unos años más tarde veía la luz la obra de san Agustín *La ciudad de Dios*, eje indiscutible de la filosofía de la historia establecida por el pensamiento cristiano.

San Agustín (354-430), convertido en obispo de la ciudad norteafricana de Hipona a finales del siglo IV, después de haber llevado en su juventud una vida desordenada, nos ha dejado una obra no sólo copiosísima, sino de un valor inigualable. No obstante, desde la perspectiva de la interpretación de la historia la obra que nos interesa es *La ciudad de Dios*, elaborada, al parecer, entre los años 417 y 427, cuando su autor se hallaba en la plenitud de su madurez intelectual. El motivo que empujó a Agustín a escribir esa obra fueron los sucesos de agosto del año 410. En esa fecha la ciudad de Roma fue asaltada por las tropas que dirigía Alarico, rey de los visigodos. El hecho causó una gran conmoción, toda vez que la urbe imperial parecía una piedra firme contra cualquier posible enemigo. Pero lo que irritaba a Agustín era que el ataque de Alarico

fuera utilizado por los círculos paganos para difamar al cristianismo, al que se presentaba como el culpable por excelencia de la decadencia del Imperio romano en general y de su capital en particular. ¿No pretendían algunos restablecer el culto a los antiguos dioses, pensando que de esa manera Roma recuperaría su antiguo vigor? San Agustín decidió rebatir esos argumentos, sin duda para defender al cristianismo, en modo alguno responsable, según su opinión, de esa situación.

Agustín no era un historiador, sino un teólogo. *La ciudad de Dios*, por otra parte, no era un libro de historia, al menos en el sentido que había tenido este término en la tradición clásica. Lo que Agustín pretendía era contemplar el proceso histórico en su conjunto, intentando captar su significado profundo. Los estudiosos de su obra han puesto de relieve que fue en sus escritos contra el cisma donatista en donde Agustín actuó con una metodología más próxima a la del historiador de oficio. Pero estos escritos apenas tuvieron influencia en tiempos posteriores. No obstante, la redacción de *La ciudad de Dios* fue una empresa de tal envergadura que para acometerla hubo de realizar su autor un baño profundo en las aguas de la historia. Por de pronto tenía que insertar tanto los sucesos bíblicos como la trayectoria seguida por el pueblo judío en el cuadro general de la historia universal, lo que explica su apoyo en los cronógrafos cristianos, particularmente en Eusebio de Cesarea. Ciertamente Agustín no prestaba demasiada atención a la historia profana, mas no por ello dejó de señalar que había habido dos grandes imperios, uno en el este, Babilonia, otro en el oeste, Roma. De paso llamaba la atención sobre el hecho de que el corazón de la historia terrenal pareciera desplazarse desde el este hacia el oeste. Sin duda se trataba de una genial intuición.

Como quiera que la venida de Cristo a este mundo era, desde su óptica, el acontecimiento central de la historia de la humanidad, la etapa anterior o precristiana había servido ante todo de preparación para el gran suceso. Los tiempos precristianos los dividía san Agustín en las siguientes etapas: de Adán a Noé, de Noé a Abrahán, de Abrahán a David, de David al cautiverio de Babilonia y del destierro al nacimiento de Cristo. La última etapa se extendería desde el nacimiento de Cristo hasta el segundo advenimiento, acontecimiento este último que Agustín dejaba sin determinar en una fecha concreta, toda vez que el mismo sería el anuncio del juicio final y de la desaparición, por tanto, de la ciudad terrestre y del universo. Por lo demás, el obispo de Hipona establecía una analogía entre las etapas citadas y las edades del individuo. Sus correlatos eran, respectivamente, la infancia, la niñez, la juventud, el estado adulto, la madurez y la vejez.

Por lo que se refiere a la historia de Roma, san Agustín entendía que también tenía su parte, por supuesto de suma importancia, en el curso de la historia tal y como él la veía. La expansión de Roma, que había sido impulsada por el amor a la libertad y la ambición, ambas virtudes morales por sí mismas, tuvo su contrapunto en la posterior decadencia,

que se produjo básicamente por la difusión creciente de los vicios en su sociedad. Pero Roma había sido un instrumento de la civilización en el período anterior a la venida de Cristo a este mundo. Por lo demás, la labor desarrollada en el transcurso de esa expansión, especialmente la creación de un marco en el que había unidad de lengua y de cultura, era una condición apropiada para que en un momento dado se produjera la venida del Mesías. Por otra parte san Agustín ponía claramente de manifiesto no sólo que Roma había sufrido grandes catástrofes en cualquiera de sus etapas anteriores, sino que, en comparación con los antiguos desastres, la actuación de Alarico y sus tropas había sido muy suave.

Pero *La ciudad de Dios*, lo repetimos, no era un libro de historia, aunque tuviera que ver con ella. Detengámonos, aunque sea brevemente, en el análisis de la obra en cuestión. Para ello nada mejor que acudir a la opinión de un filósofo de la historia de nuestros días:

> La sustancia de la historia del hombre, que es universal porque está unida y dirigida por un solo Dios y a un solo fin, es un conflicto entre la *civitas Dei* y la *civitas terrena* (Löwith, 1958, 243).

En este texto se compendia la idea central de la obra agustiniana. Ahora bien, ¿qué significación hay que dar al concepto de *civitas*? A esta cuestión se le han dado las más variadas respuestas. En cualquier caso parece evidente que no hay que entender la *civitas* del obispo de Hipona sin más como la ciudad o la urbe, lo que correspondería a su traducción literal. Es posible que la *civitas* agustiniana se asemeje más al concepto de «reino» o incluso al de «ciudadanía», en el sentido de abarcar una colectividad humana.

La trama interna de la historia es la lucha entre las dos ciudades. Pero ¿qué representa cada una de ellas? A veces se ha identificado a la ciudad divina con la Iglesia y a la terrena con el Estado. Pero esta interpretación no es muy afortunada. En realidad, la ciudad de Dios está integrada por todos aquellos que quieren vivir según el espíritu, en tanto que de la ciudad terrena forman parte los que guían su vida por los dictados de la carne. La ciudad de Dios es eterna, por el contrario la terrestre tendrá fin. En la ciudad divina imperan los sentimientos de amor y de solidaridad, lo que contrasta con la ciudad terrenal, en donde rige la ley del egoísmo. Adán es el padre común de ambas ciudades, pero sus hijos Abel y Caín siguieron sendas diferentes, orientándose el primero hacia la ciudad divina y el segundo hacia la terrestre. En la ciudad de Dios están los hombres de fe y los ángeles, en la terrena, los pecadores y los demonios o ángeles caídos. Ahora bien, a pesar de las radicales diferencias que hay entre ambas ciudades éstas aparecen, con frecuencia, entremezcladas. No olvidemos que la ciudad de Dios también pertenece a este mundo terrenal, en el cual, al tiempo que sufre la esclavitud mediatizadora de la esfera de lo profano, realiza una peregrinación hacia su tierra de promisión. Cuando concluya su purificación, la ciudad de Dios retor-

nará a la patria celestial. Ni que decir tiene que Cristo, mediador entre Dios y los hombres, era el auténtico fundador de la ciudad divina, pues su gracia fue la que alimentó el espiritualismo en la tierra, imprescindible para combatir la tendencia nihilista propia de los seres humanos.

El sustrato fundamental de la historia es, para san Agustín, la tensión dialéctica mantenida por esas dos ciudades. Pero el curso de los acontecimientos obedecía a un plan modelado por la providencia. De esta proposición deriva la etiqueta de «providencialismo histórico» con que se bautiza, sin duda acertadamente, la concepción agustiniana de la historia. El providencialismo suponía, en primer lugar, la existencia de un plan divino previo al curso de la historia, pero también requería, en segundo lugar, que al final de su recorrido el proceso histórico desembocara en una culminación o metahistoria. Había, por tanto, un objeto que trascendía a la propia historia. Así las cosas, se imponía una visión escatológica de la historia, de acuerdo con la cual el pasado sólo puede ser comprendido desde el futuro, que lo ilumina y le da sentido. Y es que la historia que concebía Agustín, al igual que en la tradición judía, vertía sus aguas, más allá de sí misma, en el mar de la divinidad.

Los supuestos en que descansaba el providencialismo agustiniano eran diáfanos, aunque no exentos de complejidad:

> La acción de la providencia, la lucha del bien y del mal simbolizada por las dos ciudades, la ciudad terrestre y la ciudad de Dios, tales son los principios que permiten a los fieles desenredar la confusa red de los acontecimientos que se desarrollan en la historia (Marrou, 1958, 467).

Sin embargo, el providencialismo que dominó la historiografía europea de la Edad Media, así como el que defendió Bossuet en el siglo XVII, presentan síntomas notorios de degradación con respecto al modelo original agustiniano. El providencialismo terminó por convertirse en una caricatura que servía para explicarlo todo, haciendo intervenir a la providencia siempre que le convenía al historiador de turno y en la forma que él consideraba más adecuada. En san Agustín, por el contrario, coexistían la presciencia de Dios, por una parte, y la libre actuación de los seres humanos, por otra. La presciencia significaba que el proceso histórico estaba en la mente de Dios desde siempre, pues él es ajeno a la temporalidad. Pero la presciencia no invalidaba el libre albedrío de los hombres en sus acciones. De todos modos, estos puntos de vista sólo tenían auténtico sentido desde la fe. El cristiano adquiría el sentido global de la historia a través de una revelación, pero ésta exigía un acto de fe. El cristiano veía en el tiempo vivido por los hombres, es decir, en el tiempo de la historia, el modo de realización del plan establecido por Dios para la salvación de la humanidad. Dicho en otras palabras, el dogma cristiano había servido al obispo de Hipona para diseñar una filosofía de la historia. De ahí que la interpretación de la historia propuesta por san Agustín, aunque se considere habitualmente como una específica filoso-

fía de la historia, sea más propiamente hablando una «teología de la historia».

La concepción de la historia elaborada por Agustín en su obra *La ciudad de Dios* ejerció una influencia considerable en la Europa medieval. Desde Orosio, discípulo directo del obispo de Hipona, hasta el mismísimo Dante, pasando por el historiador alemán del siglo XII Otto de Freising, fueron muchos los que se inspiraron directamente en su obra. *La ciudad de Dios,* se ha dicho con fundada razón, fue la obra básica de la educación de los europeos, desde la época de las invasiones germánicas hasta el Renacimiento. Por lo demás, toda la producción historiográfica de la Europa medieval tuvo como fundamento interpretativo la filosofía de la historia o, si se quiere, la teología de la historia, de san Agustín.

Coetáneo de san Agustín, y en cierta manera discípulo suyo, fue el clérigo de origen hispano, establecido posteriormente en el norte de África, Paulo Orosio (*ca.* 380-*c.a.* 418/420). Por de pronto fue el primer autor de un libro de historia que se inspiraba directamente en *La ciudad de Dios*. De ahí que se le haya considerado siempre como un genuino representante del agustinismo histórico. Precisamente a instancias de Agustín emprendió la realización de un trabajo de carácter histórico que concluyó, al parecer, el año 418. Se trata de su conocida obra *Siete libros de historia contra los paganos*. Orosio pretendía elaborar una especie de suplemento documental que sirviera de apoyatura, a modo de «pruebas añadidas», a *La ciudad de Dios*. Es probable, como a veces se ha dicho, que san Agustín no estuviera muy conforme con el trabajo de su discípulo. Pero no cabe duda de que Orosio hizo algo más de lo que le encargaron, pues de hecho elaboró una historia universal.

A partir de los datos aportados por los cronógrafos cristianos que le precedieron, en particular Eusebio de Cesarea, Orosio esbozó un panorama de la historia universal en la que, no obstante, introdujo importantes novedades. Una de ellas era la fijación de una etapa, de la que apenas había literatura histórica, que discurrió entre Adán y Nino, el mítico fundador de Nínive, rey de los asirios, en cuya época nació Abrahán. Orosio indicaba que dicha etapa duró 3.184 años. Una segunda etapa de la historia universal se extendía entre el citado Nino y Pompeyo, o lo que es lo mismo desde el año 2123 hasta el 61/60 a.C. En otro orden de cosas, Orosio, tomando en esta ocasión la idea de Jerónimo, aunque con notables matizaciones, hablaba de los cuatro imperios, cada uno de los cuales se situaba en uno de los puntos cardinales: Asur-Babilonia en el este, Macedonia en el norte, Cartago en el sur y Roma en el oeste. Pero no tenían la misma significación los cuatro imperios, siendo los fundamentales Babilonia y Roma. Orosio señalaba, por otra parte, que había coincidencia cronológica entre la encarnación y el reinado de Augusto, es decir, entre *tempora christiana* y *pax romana*. Con Augusto, Roma había logrado la realización del verdadero imperio universal. En ese Imperio

y en esa paz se había producido precisamente el nacimiento de Cristo. Orosio, por tanto, estableció una aproximación entre los términos romano y cristiano.

La obra de Orosio, antes lo dijimos, se inscribía en un proyecto apologético. Al fin y cabo era una obra de historiografía *ad probandum*. Su propósito era demostrar que en los tiempos paganos habían acaecido desgracias sin cuento. Su concepción providencialista del discurrir histórico se traducía en la presencia continua de los «juicios de Dios». Los desastres eran consecuencia de las culpas de los humanos, pero a cada culpa le correspondía un juicio divino. De hecho, su obra parece una lista interminable de calamidades. Pero éstas, no obstante, habían disminuido desde la predicación del cristianismo. Para Orosio había un rotundo contraste entre los tiempos paganos, plenos de desdichas, y los *tempora christiana*, sin duda mucho más tranquilos. De ahí que su juicio sobre los bárbaros invasores fuera, en lo esencial, de gran benevolencia.

Hay otros muchos aspectos de interés en la obra de Orosio, como el inicio de una simbólica de los números. De ahí su comparación, por ejemplo, entre las diez persecuciones que sufrieron los cristianos en tiempos del imperio romano y las diez plagas que asolaron Egipto. Pero en todo caso sus *Siete libros de historia contra los paganos,* gestados en función de la prestación de una ayuda a las ideas de san Agustín, adquirieron una personalidad propia. ¿No se ha dicho que Orosio pasó de la *Heilsgeschichte*, hasta entonces imperante en la historiografía cristiana, a la *Weltgeschichte,* con todas las limitaciones que se quiera? Su obra, por lo demás, adquirió una gran popularidad en la Edad Media, quizá porque resultaba mucho más fácil de comprender que las sutilezas doctrinales de Agustín. Traducida al anglosajón por Alfredo el Grande, fueron muchos los que se inspiraron en ella en el transcurso del Medievo. Aprobada asimismo por la autoridad pontificia, la obra de Orosio funcionó, durante bastantes siglos, como una especie de texto de historia. Por eso puede decirse de Orosio que fue uno de los fundadores espirituales de la Edad Media.

En el período comprendido entre mediados del siglo V y el final del primer milenio de la era cristiana, la historia ocupa un lugar destacado en la producción intelectual del occidente de Europa. Desarrollada en forma de anales, crónicas o vidas de santos, la historia era, en cierta medida, un género literario. Los autores de las obras de historia eran eclesiásticos, cosa lógica habida cuenta de que el estamento de los «oradores» era el depositario de la cultura en aquella sociedad. Con sus escritos, en los que mezclaban sucesos auténticos con leyendas, pretendían alcanzar diversos fines, unos de carácter profano, otros de tipo religioso. Por de pronto, los historiadores narraban *gesta temporum*, es decir, acontecimientos que juzgaban dignos de ser recordados y que, salvo excepciones, estaban protagonizados por reyes, papas y, en general, grandes personajes. También buscaban el elogio de los reyes de este mundo, toda

vez que se trataba de monarcas cristianos. Asimismo, los escritos de historia podían prestar un servicio útil a la enseñanza, sobre todo en el capítulo de la formación de los príncipes. Pero no cabe duda de que eran mucho más importantes los fines religiosos. Ante todo, las obras de historia trataban de poner de relieve el papel desempeñado por la Iglesia en el nuevo orden surgido en Europa tras la caída del imperio romano. Los historiadores de ese período, por otra parte, intentaban mostrar la verdad de la historia bíblica, pero también transmitir arquetipos de comportamiento inspirados en ejemplos bíblicos. Pero quizá lo esencial de su labor consistía en dejar clara constancia de la presencia divina en los acontecimientos y, por supuesto, en subrayar la idea de que la historia era un proceso cuyo final era, inevitablemente, la salvación eterna. En definitiva, la historia elaborada en la Europa de los siglos V al XI estaba moldeada por la concepción escatológica. La filosofía de la historia acuñada por san Agustín era, sin la menor discusión, la directora de la orquesta.

Es muy abundante la nómina de los historiadores del período citado. Pero sólo mencionaremos a tres de ellos, Gregorio de Tours, Isidoro de Sevilla y Beda el Venerable. Gregorio de Tours (530-593), que alcanzó la dignidad episcopal, escribió una *Historia de los francos,* sin duda el relato más importante de un pueblo germánico que ha llegado hasta nosotros. En la obra ocupa un puesto central el rey franco Clovis, para hablar del cual Gregorio de Tours se inspiró en el modelo suministrado por Eusebio de Cesarea en su biografía del emperador Constantino. Aunque rebosante de sucesos truculentos, la obra del obispo franco tiene indudable interés para el análisis del período comprendido entre los años 575 y 591. El obispo de Sevilla, Isidoro (560-636), personaje destacado de la España visigoda, es autor de una obra densa y variada. En el ámbito historiográfico escribió una *Historia de los reyes godos, vándalos y suevos.* Como testimonio de historia profana, es una obra irregular. En cambio, Isidoro tiene una gran importancia en el campo de la cronología, pues fue el primero que utilizó el año de la encarnación como punto de origen para la datación. Por lo que se refiere a Beda el Venerable (673-735), monje en el monasterio inglés de Jarrow, es autor de una *Historia eclesiástica del pueblo de los anglos.* Su objetivo era poner de manifiesto el papel decisivo jugado por la Iglesia en el proceso civilizador de Inglaterra. Pero el mérito principal que se ha señalado en la obra de Beda es su preocupación crítica, lo que le llevó a menudo a notificar sus fuentes de información. ¿No se ha dicho de él que envió un monje a Roma para que consultara en los archivos papales las cartas del pontífice Gregorio el Grande, con vistas a la redacción del capítulo sobre la misión del clérigo Agustín a Inglaterra?

Con posterioridad al año 1000, el occidente de Europa vivió una etapa caracterizada por la expansión, tanto en términos materiales como espirituales. Aunque Europa seguía siendo eminentemente rural, se produjo

un renacer de la vida urbana y con ello del comercio y de la economía dineraria. A los tres «órdenes» de la sociedad estamental, los caballeros, los clérigos y los campesinos, se añadía un grupo social emergente, la burguesía. Mientras *regnum* y *sacerdotium* dirimían su lucha por la hegemonía en el seno de la cristiandad europea, a través de la querella de las investiduras, proseguía el lento ascenso de las monarquías feudales. Europa, antes a la defensiva, organizaba, desde fines del siglo XI, cruzadas contra los infieles. Por su parte, el progreso de las escuelas y, desde fines del siglo XII, el nacimiento de las Universidades daban testimonio de la vivacidad intelectual del occidente cristiano.

En ese contexto, sumariamente presentado, se produjo una diversificación de las obras de historia, sobre todo a partir del siglo XII. Por una parte se desarrollaban las crónicas regias, que de alguna manera buscaban la legitimación de las respectivas monarquías feudales. En ocasiones el ámbito de la crónica estaba definido por un territorio. Tal era el caso, por ejemplo, de la *Estoria de España*, del monarca castellano del siglo XIII Alfonso X el Sabio. Paralelamente florecían las crónicas caballerescas, que exaltaban las proezas de los soldados, ante todo aquellas que tenían un sentido claramente religioso, como las cruzadas. En esta línea podemos incluir la *Historia de la conquista de Constantinopla,* relato de la cuarta cruzada escrito a comienzos del siglo XIII por el francés Villehardouin. Ni que decir tiene que continuaban las historias eclesiásticas, como la que escribió a mediados del siglo XII Orderico Vital, que mostraba su admiración por Beda, aunque de hecho se interesaba más por las noticias sobre la historia profana de Normandía en los años anteriores a su redacción. Se cultivaba asimismo el género biográfico, del que constituye un excelente botón de muestra la *Historia de san Luis,* de Joinville, e incluso asomaban en el horizonte los escritos de carácter autobiográfico, como *De vita sua,* de Guibert de Nogent, que se inspiraba en las *Confesiones* de san Agustín. Asimismo nos encontramos desde el siglo XIII con historias de ciudades o con relatos que recogían simplemente recuerdos personales de un individuo.

Pero la obra más interesante, desde la perspectiva de la filosofía cristiana de la historia, es, sin duda, la que nos ha dejado Otto de Freising, de quien se ha dicho que fue el principal escritor de obras de historia de la Edad Media. Miembro de una familia de la alta nobleza germana, y emparentado él mismo con diversos emperadores, Otto de Freising (*ca.* 1114-1158) estudió en la escuela catedralicia de París, en donde fue discípulo de Hugo de San Víctor. Profesó después, como monje cisterciense, en el monasterio borgoñón de Morimond, para terminar siendo, desde el año 1137, obispo de la diócesis alemana de Freising. Escribió dos obras, la *Historia de las dos ciudades,* que terminó de componer hacia 1146, y *Los hechos del emperador Federico,* que dejó inconclusa.

En el trasfondo de la *Historia de las dos ciudades* estaban san Agustín y Orosio. Otto de Freising analizaba el curso de los acontecimientos humanos desde la perspectiva de la relación dialéctica entre las dos «ciu-

dades», la de los que tienen fe y la de los réprobos. El obispo alemán del siglo XII tomaba de Agustín las líneas maestras de su concepción del proceso histórico, pero a la vez se acercaba a Orosio, pues, como él, veía el trabajo de la Providencia directamente reflejado en la historia de la humanidad. Otto de Freising distinguía tres fases en el desarrollo de la ciudad divina. La primera, caracterizada porque los creyentes, que eran una minoría, estaban gobernados por príncipes paganos, se había iniciado con Abel. Hitos importantes de esa etapa fueron la formación del estado judío y sobre todo la Encarnación, a partir de la cual la ciudad de Dios se extendía a todo el género humano. Pero esa fase no concluyó hasta comienzos del siglo IV d.C. Con los emperadores Constantino y Teodosio comenzó la segunda fase. En ella los creyentes se liberaron de la presión a la que habían estado sometidos. Denominaba a esa etapa la *civitas permixta*. En la tercera y última fase los creyentes, liberados de sus cuerpos terrenales, entrarían en la paz eterna. Otto de Freising estaba convencido de que era inminente el juicio final y con él el comienzo de la tercera etapa. En la última parte de su obra el obispo alemán hablaba del juicio final, de la resurrección de los muertos y de la exaltación de la ciudad celeste.

La visión de la historia de Otto de Freising era ciertametne pesimista. Hay que tener en cuenta que él escribió sólo unas décadas después de que, con la firma del concordato de Worms, se pusiera fin a la querella de las investiduras. Empapado en el pensamiento de Gregorio VII, Otto de Freising no tenía la menor confianza en los poderes seculares, incluidos los emperadores. Por otra parte, la idea de que el centro de la historia humana se desplazaba de este a oeste, tomada de sus maestros, también le confirmaba en su visión anticipadora del fin del mundo, pues ese centro se situaba en su época en el occidente de Europa, es decir, en los límites del mundo conocido. Pero, por encima de todo, Otto de Freising insistía en que la historia, que obedecía a un plan único y lineal, estaba determinada por la Providencia. Los hombres, tal era su conclusión, debían de estudiar historia para conocer el camino que les conducía hacia Dios, para darse cuenta de que todo lo terrenal es transitorio y para saber cómo prepararse adecuadamente para llegar al punto de destino, es decir, a la salvación eterna.

Los *Hechos del emperador Federico,* obra que se refiere a Federico I Barbarroja, difiere notablemente de la *Historia de las dos ciudades*. Por de pronto, se ha dicho que el filósofo de la historia se convierte en los *Hechos del emperador Federico* en un simple cronista, cuando no en un encendido propagandista de la familia Hohenstaufen. De hecho, el pesimismo vertido por Otto de Freising en la *Historia de las dos ciudades* se trocó en optimismo en su otra obra. Impresionado por la labor de Federico Barbarroja, al que veía como una especie de héroe carismático, modificó sus anteriores ideas, hasta el punto de afirmar que no estaba tan próxima la conclusión de la *civitas permixta* y por lo tanto no era inminente el juicio final. Pero estas opiniones de última hora no empañan, ni mucho

menos, la contribución de Otto de Freising al desarrollo de la filosofía cristiana de la historia en la Europa medieval.

No hay que perder de vista, por otra parte, el papel desempeñado por la tradición profética. En el seno del cristianismo florecieron diversos modelos proféticos, a partir de los cuales se intentaba escudriñar el futuro inmediato. Los cristianos, que estaban a la espera del inicio del ansiado milenio de paz y de felicidad, se aferraban a esos modelos, a pesar de los esfuerzos que hacía la Iglesia oficial para combatirlos. Sin duda los que tenían más aceptación eran los contenidos en el Libro de Daniel y en el Apocalipsis de san Juan.

En esa tradición cabe situar los escritos del calabrés Joachim de Fiore (*ca.* 1135-1202). Tras haber sido abad en el monasterio de Corazzo y haber vivido en el cenobio cisterciense de Casamari, situado al sur de Roma, hacia el año 1190 fundó, en Fiore, una nueva comunidad, la «Orden florensiana». Gozó de gran prestigio en su tiempo. Recordemos que en 1184 el pontífice Lucio III le animó a seguir adelante con sus proyectos y que entre 1190 y 1191 se entrevistó con él en Mesina el monarca inglés Ricardo Corazón de León. Comenzó su actividad intelectual como exegeta de las Escrituras, pero a raíz de unas visiones cambió el curso de sus trabajos, pues, según sus propias palabras, captó el significado del Apocalipsis de san Juan al tiempo que se le revelaba la concordancia entre el Viejo y el Nuevo Testamento. Precisamente sus obras más conocidas son el *Comentario al Apocalipsis* y la *Concordancia del Nuevo y del Viejo Testamento.*

La utilización de métodos alegóricos le permitió a Joachim de Fiore encontrar claves para la interpretación de la historia. En opinión del monje calabrés podían señalarse claramente tres fases o *status* en el curso de la historia, presidida cada una de ellas por una de las tres personas de la Trinidad, la primera por el Padre, la segundo por el Hijo y la tercera por el Espíritu Santo. Ahora bien, no había que entender estas etapas en el sentido de una sucesión cronológica pura, pues cada una de ellas se superponía, en parte, a la que le había precedido. La primera etapa comenzó con Adán y alcanzó su culminación con la venida de Cristo a la tierra. Situada bajo el signo de la ley, fue aquélla una etapa caracterizada por el temor. La segunda etapa se inició con Isaías, y aún no había terminado en tiempos de Joachim de Fiore. Ese *status* tenía como norma el evangelio. Sus pautas de conducta eran la fe y la humildad. Pero también fue esa época la de los clérigos. La tercera fase, que tenía su punto de partida en san Benito, se hallaba bajo el signo del Espíritu. Etapa de contemplación y de alabanza, su culminación no llegaría hasta el juicio final.

La doctrina de Joachim de Fiore era sumamente compleja. Las alegorías eran interpretadas como prefiguraciones, anuncios de futuros sucesos. También obedecía esa dificultad al manejo frecuente de elementos simbólicos, como el número 30, base para el cómputo de las generacio-

nes. Pero su mensaje final era diáfano, por cuanto establecía un correlato entre las Escrituras y el proceso histórico. Sin duda la historia humana tenía como horizonte la historia de la salvación. Ahora bien, la visión escatológica de Joachim de Fiore difería notablemente de la que había sostenido la Iglesia tradicionalmente. Para el monje calabrés, antes del fin de los tiempos tenía que desarrollarse una última fase, la del reino del Espíritu. La derrota del Anticristo abriría el camino a esa etapa, en la cual imperaría una comunidad monástica de santos. En esa fase, de plenitud espiritual, sobrarían el papado y la jerarquía eclesiástica. Más aún, no serían necesarios ni la predicación ni los sacramentos.

Joachim de Fiore estaba convencido de que le había tocado vivir una época de zozobra. De ahí que se creyera obligado a exponer su visión profético-histórica, con la finalidad de alertar a los mortales de los tiempos que se avecinaban. Pero sus ideas, aun cuando no fueran consideradas heterodoxas en su tiempo, contenían propuestas ciertamente revolucionarias. Por de pronto negaba la idea de un proceso lineal en la historia de la Iglesia, desde san Pedro hasta el fin del mundo. Él, por el contrario, sostenía que no había concluido la revelación total del designio divino, la cual sólo se produciría con el *status* del Espíritu. El abad Joachim defendía, por lo tanto, una nueva irrupción divina en la historia. Por otra parte sus ideas chocaban frontalmente con la Iglesia jerárquica, al poner de manifiesto que en la última etapa de la historia sobraría su poder mediador. Sin duda, la visión de Joachim de Fiore se situaba en la tradición del milenarismo, pero al mismo tiempo era una forma de utopismo hacia determinadas instituciones, en particular el monacato, al que concebía como protagonista por excelencia de la fase del Espíritu.

El joaquinismo se convirtió en uno de los ingredientes fundamentales de los movimientos apocalípticos de la Europa bajomedieval. Asimismo, las ideas de Joachim de Fiore fueron el alimento intelectual de diversos movimientos de protesta. Al fin y al cabo, la interpretación de la historia del monje calabrés había fortalecido considerablemente las expectativas escatológicas, que ahora cristalizaban en la inminente llegada de la era del Espíritu. A los pocos años de la muerte del abad Joachim, sus seguidores anunciaban como inminente el fin de la era del Hijo y de la Iglesia jerárquica. La corrupción de los tiempos que vivían, la utilización del cómputo de las generaciones según los criterios de Joachim de Fiore y la propia actitud del emperador Federico II, en quien muchos veían la personificación del Anticristo, les permitían llegar a esa conclusión. No obstante, el primer hito significativo en el pensamiento joaquinista, después de la desaparición de su creador, se encuentra en la obra del joven franciscano Gerardo di Borgo San Donnino *Introducción al Evangelio Eterno,* que vio la luz en 1254. En ella anunciaba que la segunda etapa de que había hablado Joachim de Fiore iba a terminar seis años después, es decir, en 1260. Desde esa fecha se desarrollaría plenamente la tercera fase, del Evangelio Eterno o del Espíritu, que se venía incubando desde la época de san Benito. Los intérpretes de ese nuevo

status serían los franciscanos espirituales, sector de la orden al que pertenecía Gerardo di Borgo. Ni que decir tiene que el escándalo causado por la citada obra fue mayúsculo.

Uno de los más importantes continuadores del pensamiento de Joachim de Fiore fue el franciscano espiritual Pedro Olivi (*ca.* 1248-1298). En su obra *Comentarios al Libro de la Revelación* establecía una división de la historia de la Iglesia en siete períodos, de los cuales el quinto era de laxitud, pero el sexto, que había tenido su inicio precisamente con san Francisco, era de renovación espiritual. La concurrencia en su tiempo de los períodos quinto y sexto se expresaba, según Pedro Olivi, en el conflicto entre la Iglesia carnal y la espiritual. A su término comenzaría el séptimo período, el de la paz espiritual, que concordaba con el *status* del Espíritu del esquema de Joachim de Fiore.

La influencia del joaquinismo no decayó en los siglos siguientes. Su doctrina fue la fuente de inspiración de autores como Arnaldo de Vilanova, el cual llegó a señalar que la aparición del Anticristo y el final del mundo tendrían lugar entre finales del siglo XIII y comienzos del XIV. También se inspiró en el abad Joachim Jean de Roquetallaide, coetáneo del pontificado de Avignon. Asimismo se inscribe en la tradición del joaquinismo el *Breviloquium,* una obra anónima del siglo XIV, quizá originaria de Cataluña. Por lo demás las ideas del monje calabrés están presentes, de una u otra forma, en fra Dolcino y sus «Hermanos Apostólicos», así como en los «Fratricelli». Pero cada vez más el pensamiento del abad Joachim servía de soporte para movimientos de signo reformista, religiosos o sociales. El anuncio de una era de paz espiritual podía traducirse fácilmente en la esperanza de unos tiempos más prósperos para las capas populares, particularmente en una Europa sacudida por pestes, guerras y conflictos sociales agudos, fenómenos todos ellos presentes en el siglo XIV y aún en buena parte del XV. Pero en esas condiciones el mensaje intelectual de Joachim de Fiore, entendido como una interpretación de la historia, fiel al cristianismo aunque al mismo tiempo rupturista con respecto a la tradición del agustinismo histórico, se hallaba cada vez más deteriorado.

Las transformaciones sociales, políticas y culturales que se produjeron en Europa a partir de la época del Renacimiento repercutieron, lógicamente, en la actividad desarrollada por los historiadores. Desde la vuelta a los historiadores clásicos de los humanistas italianos hasta la formidable labor de crítica textul que culminó, a finales del siglo XVII, con *De re diplomatica libri VI,* la obra del benedictino Mabillon que establecía los fundamentos de una ciencia de los diplomas, los pasos dados en orden a la manera de construir la historia fueron impresionantes. Sin embargo no apareció en este período (siglos XV-XVII, ninguna interpretación global de la historia que significara una alternativa al agustinismo histórico que había estado vigente en la Edad Media. Más aún, desde el punto de vista oficial puede decirse que en la Europa del siglo XVII el providencialismo histórico seguía constituyendo la concepción dominante.

El último gran representante de la filosofía cristiana de la historia fue el prelado y escritor francés Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704). En 1681 publicó su famoso *Discurso sobre la historia universal,* en el que abarcaba el período comprendido entre la creación del mundo y la fundación del imperio de Carlomagno. La obra sirvió para la formación de príncipes, en esta ocasión el hijo de Luis XIV de Francia. Bossuet hablaba de las siete edades del mundo y de sus tres fechas claves, la creación (podía datarse en el año 4004 o en el 4693 a.C.; Bossuet dudaba entre ambas), la fundación de Roma (el año 754 a.C.) y el nacimiento de Cristo (año 1). En esta última fecha daba comienzo la séptima y última de las edades previstas. Podía tener una larga duración, sin duda muy superior a las anteriores edades, pero su carácter unívoco venía determinado por el hecho indiscutible de que la Iglesia católica fuese una verdad inconmovible y eterna.

Bossuet había escrito su obra, entre otros motivos, para ofrecer una réplica a las opiniones de los librepensadores, los cuales, según su opinión, al negar la Providencia, fomentaban la inmoralidad. Así, pues, Bossuet quería hacer una obra que tuviera un uso triple, filosófico, moral y pedagógico. El propósito del prelado francés era demostrar que la Providencia existía y que el curso de la historia estaba regido por Dios. Nada acontecía por mero azar, aunque así lo creyeran a veces los humanos. Los acontecimientos de la historia profana, independientemente de que fueran irrelevantes desde la perspectiva de la salvación eterna, siempre tienen un sentido, en función sin duda de los designios providenciales. Así sucedía con los imperios terrenales, cuya aparición y desaparición tenían que ver con los planes divinos, por ocultos que fueran a nuestros ojos. Llegados a este punto, no obstante, Bossuet, para quien la intervención de la Providencia en el desarrollo de la historia tenía un carácter «actual», no dudaba en descender a detalles concretos. Así, por ejemplo, ponía de manifiesto cómo el nacimiento de Cristo había tenido lugar, precisamente, en el contexto de la *pax romana* de Augusto. Aquella coincidencia en el tiempo ¿no era una clara muestra de la intervención de la Providencia? Pero quizá el ejemplo más significativo de la acción de la Providencia lo proporcionaba la historia del pueblo de Israel, el pueblo elegido. En cualquier caso, el esfuerzo desplegado por el prelado francés revelaba que la filosofía cristiana de la historia, presentada por él bajo el ropaje de un providencialismo histórico quizá demasiado burdo, se encontraba ya en una clara actitud defensiva.

III. RESUMEN Y CONCLUSIONES

El mundo cristiano del occidente de Europa elaboró una nueva concepción de la historia, que rompía radicalmente con los modelos establecidos en el mundo clásico. El proceso histórico, de acuerdo con la interpretación cristiana, tenía un desarrollo lineal, obedecía a un plan divino

y caminaba hacia un final que le trascendía, la salvación eterna. La filosofía cristiana de la historia, cuya formulación más acabada la encontramos en la obra de san Agustín *La ciudad de Dios,* ejerció una hegemonía indiscutible en el pensamiento medieval, aun cuando a veces siguiera rutas sorprendentes, como la que inició Joachim de Fiore. Por lo demás, la visión cristiana de la historia aún estuvo vigente, aunque en posiciones de creciente retroceso, hasta la época de la Ilustración.

La filosofía cristiana de la historia aportó novedades altamente significativas, que podemos sintetizar en los siguientes puntos:

1) Por de pronto se trataba de una visión escatológica. Ahora bien, al colocar la meta final fuera de la historia misma, su aceptación sólo era posible desde el concurso de la fe. De ahí que la obra agustiniana haya sido bautizada con frecuencia como teología de la historia, más que como filosofía propiamente dicha.

2) En abierto contraste con la concepción clásica de la historia, que veía una sucesión de ciclos, semejantes entre sí, la interpretación cristiana introducía la noción de temporalidad. Para los cristianos hay en la historia un antes y un después, pero también un punto de partida y otro de llegada. Así las cosas, el curso de la historia podía ser susceptible de periodización.

3) La historia se concibe, desde la perspectiva cristiana, como un proceso dialéctico. La relación entre la historia profana y la historia religiosa, por una parte, o el conflicto entre la ciudad terrenal y la ciudad divina, por otra, ejemplifican esa tensión dialéctica.

4) El proceso histórico en su conjunto sólo tiene sentido desde ese final ineluctable hacia el que se dirige. Ahora bien, ¿no puede verse en ese finalismo una anticipación, con todas las diferencias que se quiera, de algunas de las filosofías de la historia contemporáneas, en particular la de Hegel y la de Marx?

BIBLIOGRAFIA

Bage, C. (1990), La teología de la historia en *La Ciudad de Dios: Augustinus XXXV,* 31-80.

Brown, G. H. (1987), *Beda el Venerable,* G. K. Hall, Boston.

Brown, P. (1967), *Augustine of Hippo. A biography,* Faber et Faber, London.

Hierow, Ch. C. (1945), «Otto of Freising and his Two Cities Theory»: *Philological Quarterly 24.*

Lacroix, B. (1971), *L'historien au Moyen Age,* Vrin, Paris.

Lee, H., Reeves, M. y Silano, G. (1989), *Western mediterranean prophecy. The school of Joachim of Fiore and the fourteenth-century Breviloquium,* Pontifical institute of Mediaeval Studies, Toronto.

Löwith, K. (1958), *El sentido de la historia,* Aguilar, Madrid.

Marrou, H.-I. (1958), *Saint Augustin et la fin de la culture antique,* E. de Boccard, Paris, 4.ª ed.

Marrou, H.-I. (1970), «Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique», en *La storiografia altomedievale,* Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, I, 59-97.

Mc Ginn, B. (1979), *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages,* Columbia University Press, New York.
Momigliano, A. (1989), «Historiografía pagana y cristiana en el siglo IV», en *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV,* Alianza, Madrid, 95-115.
Ortega Muñoz, J. F. (1981), *Derecho, estado e historia en san Agustín de Hipona,* Universidad, Málaga.
Reeves, M. (1969), *The influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachinism,* OUP, Oxford.
Terstegge, S. G. (1948), *Providence as "idée maîtresse" in the Works of Bossuet: Theme and Stylistic Motif,* Washington.

EL CONCEPTO DE FILOSOFIA DE LA HISTORIA EN LA MODERNIDAD

José M. Sevilla

I. FILOSOFIA DE LA HISTORIA Y MODERNIDAD

Para perfilar el concepto de filosofía de la historia en la modernidad hemos de atender a la noción misma de modernidad, en la cual está implicado dicho concepto. A efectos de comprensión, podemos señalar tres momentos de modernidad en relación a la problemática filosófica de la historia: llamamos primera modernidad al momento emergente de ésta desde el Renacimiento hasta Descartes; segunda modernidad, a la conciencia propiamente constitutiva desde Descartes hasta Kant; y tercera modernidad, a la autoconciencia moderna, del idealismo alemán hasta Hegel.

De manera recurrente, la filosofía de la historia aparece durante la segunda modernidad y en cierto modo como parte autoconstitutiva de ésta. Sus comienzos propiamente se encuentran en el primer período, pero es en este segundo donde hallamos su conceptuación, ligada a dos aspectos concretos de la modernidad: la génesis de la conciencia histórica (Vico y Herder) y la Ilustración (Voltaire, Condorcet, Kant), considerando entre dichos ejes el trasiego de afinidades y oposiciones. Este segundo momento constituye nuestro objeto de exposición.

En cierto modo, la modernidad es un estado de duda y de concienciación; un estado de crisis en la *distinción*, procurada por el desplazamiento del eje dinámico hacia el antropocentrismo en el Renacimiento, y de resoluciones por fortaleza de la razón. Además de un modo de pensar, valiente y atrevido, no pocas veces también soberbio y arrogante, y de conciencia filosófica, constituye también un estado de ánimo, una manera de saber estar en el mundo, una percepción de capacidades operativas, de posibilidades realizadoras, y un proceso fatigoso de liberación, es decir, de *emancipación*. Modernidad es además de conciencia racional y calculadora también conciencia histórica del mundo de los áni-

mos humanos que es el mundo civil o mundo de las naciones, en definitiva del mundo histórico (sociedad, civilidad y cultura). Se define como el momento, o mejor dicho los momentos de afirmación autonómica de las creaciones e ideas humanas desde la racionalidad que emerge impulsada por su propia dinámica interior, cultural e histórica; realizable únicamente a través de la conquista (racionalización, secularización) de dichos ámbitos.

La conciencia histórica, autorreflexión que los hombres hacemos y asumimos de nuestro propio pasado histórico como parte de nuestro horizonte histórico, existencial y vivencial, la supo apreciar magistralmente Hegel dentro de su sistematización sobre el despliegue de filosofía e historia; no obstante, el problema de la conciencia histórica ya aparece tematizado con sus elementos básicos en el siglo XVII —aunque se explicite en el XVIII y se desarrolle en el XIX—, desde la perspectiva de indagación de un sentido unitario de nuestro pasado y el conocimiento científico de la historia y, paralela a la idea de Progreso, la génesis del historicismo y la conciencia misma de «modernidad». Elementos que permiten las nuevas direccionalidades en la génesis moderna de la filosofía de la historia, originada porque antes se produjo con el cristianismo (san Agustín) ese cambio del horizonte histórico hacia la linealidad, la universalidad y el sentido de proceso del orden histórico. En dicho proceso se estima cómo incluso el mismo papel de la providencia llega a ser gradualmente secularizado hasta desarrollarse como idea de progreso histórico, tematizándose a través de la historicidad y los giros fundamentales, primeramente antropológico y más tarde científico, en la concepción filosófica de la historia; hasta que mediante la revolución mental y conceptual del siglo XVII se disuelve en la génesis de la conciencia histórica y en la organización filosófica racionalizadora del siglo XVIII.

Aunque sin valor de simplificación, como principio explicativo pueden apreciarse dos corrientes definidas de filosofía de la historia en la —segunda— modernidad: la racionalista progresista y la que se genera de la conciencia histórica, considerando que éstas no agotan, por supuesto, el tratamiento de la historia en esta época. El primer modo de filosofía de la historia señalado se conceptúa conjugando naturaleza y cultura bajo el bosquejo de la razón y afianzando, a la vez sosteniéndose en su valor de «creencia», en una noción de *progreso* lineal, creciente e indefinido que vertebra el sentido y la finalidad de la historia. Se considera un valor racional genérico y absoluto en la historia y se concibe el carácter de totalidad y la visión generalizada del pasado histórico. Representa la concepción lineal progresista propiamente dieciochesca, sostenida mediante el universalismo racionalista. Voltaire, Turgot, Condorcet, Lessing, Kant, pueden incluirse en esta línea. El segundo modo incluye la metodología de la historia de la filosofía en la filosofía de la historia, fundamenta el conocimiento del mundo histórico humano en una separación entre naturaleza y cultura como dos ámbitos distintos (que incluso pueden requerir dos modos de conocer diferentes, y a veces con-

trapuestos; modalidad que en el siglo XIX se matizará en la contraposición metodológica y epistémica entre «ciencias de la naturaleza» y «ciencias de la cultura» o «ciencias del espíritu»). Valora el sentido metodológico que considera lo individual comprendido en la totalidad de donde emerge, y que comprende la totalidad a partir de lo individual en que se expresa. Afirma el carácter de la individualidad y singularidad de los pueblos, las épocas y las culturas. Concibe también *principios* genéricos que impulsan la historia, a la vez que se consideran diseños «ideales» que la explican. La visión de la historia como proceso creador, la asunción de la realidad del cambio constante, la historicidad de la naturaleza humana y el sentido de leyes que regulan el proceso histórico, constituyen algunas de sus características. Vico y Herder configuran esta línea de filosofía de la conciencia histórica, en la que por diversos motivos puede incluirse también a Montesquieu.

En la primera, desplazada la naturaleza extrahistórica que la teología había introducido en la historia universal, la filosofía marcha sobre ésta buscando en ella sustentar nuevas realidades radicales como las de razón, progreso, idea, o libertad, con las que se rescata a la naufragada razón. En la segunda, la filosofía emerge de la profundidad de la historia, volviendo a ella para comprenderla en su estructura y comprenderse a sí misma.

La modernidad tiene como prólogo de la secularización histórica su difuminado principio en el Renacimiento, aún incluso más definido en el humanismo español (Maravall, 1951, 484), primando desde el antropocentrismo una forma nueva de entender la historia con un sentido inmanente a ella y un fin propiamente humano: lo que acontece al hombre en cuanto hombre; principiando la religación a la mundaneidad y a la humanidad de diversos órdenes humanos que se fundamentaban en un principio superior y trascendente. En este giro gradual secular se originan las nuevas concepciones de la realidad sociohistórica y del conocimiento científico moderno.

Sin embargo, la conciencia de fundación racional y humana de la primera modernidad no presupone sustantivamente una *ruptura* con la línea general anterior, sino un progresivo distanciamiento que sólo resulta total y efectivo durante el siglo XVIII. En principio, la nueva conciencia racional e histórica se origina y extiende caracterizada como un modo *nuevo* de examinar y meditar las *mismas* realidades, un nuevo interés que origina a su vez un cambio esencial en la concepción de éstas. El momento crítico de este cambio es la Ilustración, el mito de la caverna de la modernidad, fielmente reflejado en la línea de la filosofía iluminista de la historia. El punto principal de la Ilustración es, como nos dirá Kant en su respuesta a qué es la Ilustración, la salida de la minoría de edad debida a su propia culpa. La «conciencia *ilustrada*», mayor deseo de la Ilustración, constituye el empeño histórico de la conciencia de *Ilustración*. La «época ilustrada» no se vive todavía en el siglo XVIII, como advierte Kant, lo que se vive es «en una época de *ilustración*» (Kant, 1985, 34).

La secularización supone por tanto la emancipación de los distintos órdenes de la cultura, la filosofía, la ciencia y la política, y por supuesto de la historia, de su jurisdicción teológica y de la tutela religiosa. Dentro de este proceso, la filosofía de la historia se conceptúa con una nueva racionalidad (la secularización constituye un proceso continuado de realización histórica); a la par que despliega un modo de ser nuevo y de enfocar las relaciones: *del hombre con la naturaleza* (progreso científico, matematización de la realidad, emancipación de la naturaleza y apropiación del mundo); *del hombre con Dios* (reforma religiosa protestante, desteologización de la realidad, religión natural y deísmo, historización de la religión); *y del hombre consigo mismo* (antropologismo, conciencia histórica y filosofía de la historia, creencia en el progreso de la humanidad hacia mejor, la Ilustración como actitud intelectual y los ideales, el pensamiento social y político, y la fundamentación de la moral).

La propia filosofía de la historia intenta responder a las nuevas realidades e inquietudes que la modernidad va generando desde su secularidad y que se han emancipado o buscan emanciparse de las tutelas. Así se entiende lo que de otra manera constituiría simplemente una vacua expresión: la modernidad sólo puede darse cuando los hombres tienen conciencia de su «modernidad». La filosofía de la historia afianza ese proceso de *conquista* a través de la traslación de carácter inmanentista. En principio, se conserva de la estructura teológica anterior sus aspectos básicos de linealidad de la historia, historia universal, mejoría de la humanidad, y el carácter ideal de una ley o norma profunda rectora, perfectibilidad, sentido. El apoyo de definiciones nuevas constituye dentro del proceso general secularizador de la modernidad la «laicización» de la estructura de la historia, improntada por las concepciones antropológicas que evolucionan desde el Renacimiento y las visiones acerca de las instituciones, sociedades y relaciones humanas como procesos de desarrollo, que se realiza mediante un proceso dialéctico en el que se supera la teología de la historia pero asimilando su estructura funcional básica. El orden donde se puede apreciar mejor este proceso de transformación es, como apuntamos anteriormente, en el cambio gradual que se produce de la idea radical de Providencia a la no menos radical de Progreso como leyes históricas. Dicho proceso parte de la creencia en el *progreso de la providencia,* pasa por la secularización de la idea de progreso hasta su conformación trascendentalizadora de *progreso providente*, concepción optimista y utópica de éste, para radicalizarse en su propia autonomía como *progreso inmanente* en una teoría que se origina y sustenta a sí misma en su concepción axiomatizada en ley científica. Un proceso que se comprende a través del propio desarrollo originado con «la concepción trascendente» de la historia (Providencia trascendente: teología de la historia), de la que se desprende secularmente la visión de «la inmanencia de la trascendencia» («Providencia» como ley regular inmanente a la historia; mantenimiento de la estructura de ley vaciada de contenido teológico: filosofía de la historia); con plena racionalización se realiza

entonces «la concepción inmanente» del progreso de la historia (filosofía de la historia: razón, progreso); que se continúa con la visión de «la trascendencia de la inmanencia» («Progreso» trascendente como previsión secreta y deber ser de la historia). El esquema de este planteamiento queda esbozado en el cambio de visión histórica de san Agustín a Vico, de Vico a Condorcet, y de este último a Comte (Sevilla, 1991, 43 y 58-69).

El mismo significativo proceso transformacional que se aprecia en este despliegue queda expresado en el recurso a un elemento ordenador y oculto para explicar, acorde con concepciones inmanentes de la historia, la relación entre acciones particulares y fines universales, la conexión entre intenciones individuales y consecuciones generales. La problemática que F. Meinecke denomina —con terminología psicologista de Wundt— «heterogénesis de los fines». Esta idea fundamentalmente expeditiva en la realización de filosofías de la historia, del principio metódico que discierne entre los motivos particulares, los fines y las razones que los hombres se proponen conscientemente en sus acciones particulares y las causas reales que incluso ignoradas por ellos incitan su obrar, se encuentra en formulaciones de Mandeville, Vico, Smith, Turgot, Kant, Herder..., como también más tarde en Hegel, Tolstoi, Wundt, o Dilthey, entre otros (*Ibid.,* 69-82).

También la idea de un Plan único de la historia humana, de una educación divina, con la que la teología de la historia enlaza los hilos desde el Pecado Original al Juicio Final, es un modelo que queda secularizado en los ensayos filosófico-históricos del siglo XVIII (W. Dilthey, 1986, 164-165). La tarea básica de la modernidad respecto a la historia consiste en secularizarla, disolver la interpretación teológica y racionalizarla. La filosofía de la historia no viene a entenderse por ello hilemórficamente en términos según los cuales la historia sea la materia a la que la filosofía da forma. Tampoco parece estimarse domésticamente a la filosofía sirvienta de la historia, pues como con ingenio planteara Kant refiriéndose al caso de la teología, no estaría claro si el servicio consiste «en preceder a su señora, llevando la antorcha, o en seguirla, recogiéndole la cola». Más que una aplicación de la filosofía a la historia humana, constituye fundamentalmente una actitud distinta ante la historia; y, dependiente, un intento de nuevo tratamiento epistémico de la misma. El criterio, en cualquier caso, deriva hacia la intención de *comprenderla* plenamente (principio, sentido, finalidad, totalidad, leyes), y descubrir filosóficamente una racionalidad entre la diversidad de hechos.

Tratando aquí de exponer cómo en la modernidad el concepto de filosofía de la historia surge en directa conexión con la propia realización de aquélla, nos situamos en un período crítico y original, no exento a veces de ambigüedad por sus márgenes fronterizos. En principio tal concepto designa una manera, semejante a la teológica y a la histórica empírica, de concebir la historia y de abordar su conocimiento desde ángulos nuevos de estudio e interpretación (regulándose en las ideas de originalidad, evolución, decadencia, progreso, repetición, oposición, etc.); con

una profesión teórica de escribir *sobre* la historia, o de escribir historia filosóficamente, pero también de hacer ciencia nueva de la historia. Ligado al ideal general de la visión iluminista, Voltaire define la «filosofía de la historia» como la reflexión con espíritu filosófico sobre la historia; concepto que exige una asunción idealista de la razón en la historia universal. Aunque pareja a la nueva filosofía de la historia racional se define también la no menos novedosa propuesta metodológica de un saber histórico fundado en la articulación de ciencia histórica y conocimiento filosófico, cual es el método y la ciencia que propone Vico. En ambos tratamientos representativos se reconocen los signos de la modernidad configurante. Voltaire es sin lugar a dudas un *moderno*; Vico a su vez representa, como acertadamente define S. Otto, una «nueva modernidad».

II. LINEAS CONCEPTUALES DE FILOSOFIA DE LA HISTORIA EN LA MODERNIDAD

Pese a que Descartes negara el conocimiento científico para la historia, sin embargo el cartesianismo genera por repercusión directa diversos tratamientos epistémicos de ésta; adviértase el modernizado providencialismo de J. B. Bossuet (1627-1704); la labor historiográfica de G. W. Leibniz (1646-1716); la fundamentación por P. Bayle (1647-1706) de la crítica histórica; o la contribución teórica de B. Fontenelle (1657-1757) a la doctrina del progreso. Pero fundamentalmente el cartesianismo incide en la realización de la filosofía de la historia de modo indirecto al provocar una actitud reactiva, como la acaecida en Vico.

Hay un período singular y fructífero en la historia del pensamiento moderno que «une a los pensadores típicos del siglo XVII con los pensadores típicos del XVIII» (Bury, 1971, 110), respecto al cual con Bury y Hazard puede acordarse que comienza hacia el último cuarto del siglo XVII. La filosofía de la historia emerge en esta etapa crítica sin nombre, pergeñando su desarrollo en la Ilustración y en el posterior Romanticismo. En este período concurren diversos tratamientos epistémicos de la historia: la *teología de la historia* (Bossuet), la *crítica histórica* (Bayle), las realizaciones *historiográficas* (Leibniz, Hume, Gibbon, Raynal), la *erudición histórica* (R. Simon), la *historia política* (Hobbes, Filmer, Locke); y las nuevas maneras de *ver* la historia en las que asoma la filosofía de la historia moderna. Se comprende en verdad, como muestra Dilthey y reconocen también Cassirer y Ortega, que el siglo XVIII no fue un siglo ahistórico. Se entiende también que no fue únicamente racionalismo ni exclusivamente Ilustración. Vico y Herder mantienen ideas diversas a la línea racionalista iluminista, moviéndose ambos independientemente, e incluso «contracorriente», de los esquemas universales racionalistas imperantes, y al margen del movimiento mismo de la Ilustración (Berlin, 1978, 185-191 y 175-176; 1983, c. I y III-V). Los dos escribieron en el siglo XVIII, aunque por el signo de los tiempos sus teorías no fueron mayor-

mente eficaces hasta el siglo siguiente; hecho que muestra claramente el valor de esta línea que se seguirá a través del Romanticismo y del historicismo.

Apreciadas tales consideraciones, se columbra mejor la apertura de las dos tendencias que distinguimos anteriormente. La filosofía racionalista de la historia tiene su comienzo con Voltaire. La filosofía de la génesis de la conciencia histórica se desvela con Vico. La diferencia básica se encuentra en sus principios configurantes. La concepción moderna ilustrada asume ahistoricistamente en la razón el valor de la interpretación histórica, considerando la historia pasada como un cúmulo preparatorio para su momento actual; desarrollando las teorías de la perfectibilidad humana y del progreso histórico. De forma diferente, con definida conciencia histórica, Vico y Herder, y en cierto sentido también Montesquieu, consideran frente al monismo histórico la pluralidad y el valor constitutivo interno y singular de las épocas, edades, culturas, pueblos, instituciones, etc. Vico y Herder revolucionan el pensamiento de la historia afirmando esta individualización y el carácter histórico de la naturaleza humana, a la vez que fundamentando la posibilidad de verdadero conocimiento sobre el presupuesto de que el mundo histórico es una obra humana, convirtiendo este conocimiento acerca de la estructura de la historia en saber histórico. Esta línea, aunque anterior cronológicamente a la ilustrada y progresista, resulta más moderna por acercarse más a la historia (Thyssen, 1954, 61).

1. *La filosofía de la conciencia histórica*

En los *Principios de una Ciencia Nueva sobre la naturaleza común de las naciones* (1725, 1744) de Giambattista Vico (1668-1744) se expone la nueva visión de la historia como ámbito de desarrollo de la conciencia humana donde los hombres crean su propia humanidad.

Vico concibe que el hombre puede conocer lo que ha realizado y conocerse a sí mismo comprendiéndose como historia. El principio epistemológico de *hacer-conocer* («lo verdadero es lo mismo que lo hecho»), la distinción entre conciencia («cierto») y ciencia («verdadero») y entre mundo natural y mundo humano, este último hecho por el hombre y del cual por tanto puede tener ciencia, marcan su nuevo planteamiento. El criterio epistemológico restringe la posibilidad de conocimiento verdadero a las matemáticas y al mundo histórico o «mundo civil» (creación de civilidad, pensamiento y cultura). En el primer ámbito, la mente conoce sus producciones; en el segundo, la mente humana que piensa la historia que ha hecho, se encuentra «como en un espejo» manifestándose y «modificándose» a través del proceso histórico; de modo que, como dirá Dilthey, el espíritu comprende aquello que ha creado. La verdad humana se encuentra dentro de la historia, en esta realización de la mente. Este mundo histórico «ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo que se puede, por lo que se debe, hallar los principios dentro de las modifica-

ciones de nuestra misma mente humana» (Vico, § 331). Para Vico, comprendiendo los principios de «la naturaleza humana, que son los de la historia universal» (*Ibid.,* § 368) se descubren también los de la «Ciencia Nueva».

La ciencia nueva verifica la identidad del *verum-factum* en la metodología histórica del *vero-certo.* Una metodología genético-crítica, o lo que es igual «filológica» («lo cierto») y «filosófica» («lo verdadero»), maridada para razonar los orígenes, hallar los principios en los comienzos, indagar la «naturaleza» en el *nacimiento;* y por tanto pensar los fundamentos. El historicismo antropológico viquiano se asienta en la «Ciencia Nueva» estableciendo que el conocimiento de los principios de la historia a través de las modificaciones de la mente humana implica el reconocimiento de esta mente en la historia y, por tanto, que la ciencia del hombre acerca de su naturaleza es la historia del proceso de su desarrollo, saber histórico (Sevilla, 1988). Saber es conocer el modo de hacerse la cosa. El principal postulado de tal conocimiento afirma que «el orden de las ideas debe proceder según el orden de las cosas» (Vico, § 238).

Vico concibe tres modos de naturaleza humana acorde a las modificaciones (sentido, fantasía, razón), cada una con su valor propio; y en consonancia, tres tipos de «común naturaleza» en el desarrollo de las naciones («divina», «heroica» y «humana»), tres edades o épocas; a las que se corresponden tres tipos de costumbres, de derecho natural, gobiernos, lenguas, caracteres, jurisprudencias, autoridad, razones, juicios y tres signos de los tiempos. El esquema comprende así las etapas de desarrollo histórico que siguen las historias particulares, donde cada época posee su propia forma de ser, sus problemas y las respuestas a éstos, su visión del mundo y sus creaciones; un modo de conciencia humana definido, que desde la conciencia presente puede ser comprendida como conciencia del pasado sabiéndola distinta, penetrándose en ella mediante la «fantasía» como clave de interpretación histórica. Esta fantasía reconstructora, o imaginación comprensiva, constituye «la llave maestra» de la «Ciencia Nueva» sin la cual no sería posible entender la «naturaleza poética», divina y heroica, desde la nuestra racional; ni se comprendería que esta naturaleza humana se origina inmersa en el mismo proceso de desarrollo en que se expresan las anteriores.

La «Ciencia Nueva», ciencia sobre la *naturaleza* común de las naciones, o sea, conocimiento de la génesis histórica, entiende, además del comienzo primitivo, que todo el proceso histórico lo es de continuo *nacimiento,* es decir, de originalidad. Así, Vico comienza su indagación partiendo del estado ferino de los «hombres bestias», realizando una *filosofía del hombre* (Piovani, 1960, 65) destinada a definir su naturaleza como historia y a comprender la estructura del desarrollo histórico desde la estructura de la mente humana. Confirma entonces el valor verdadero del mito y de los «caracteres poéticos» al mismo nivel que el de los conceptos abstractos que se expresan cuando la mente se ha desplegado racional e inteligentemente. Y se explica que a través del proceso evolutivo

de las tres edades, en cada una de ellas todos los aspectos se *corresponden* configurando el perfil original de cada época. Este esquema «ideal» lo siguen todas las naciones en sus procesos de «nacimiento, progreso, equilibrio, decadencia y fin», al que recursivamente continúa el inicio de un nuevo ciclo. La «historia ideal eterna» constituye el esquema conceptual que explica «toda la historia», la universalidad que se obtiene de «la identidad en la concepción y diversidad de modos que se manifiesta» (Vico, § 1096, 245, y 1108).

En este modelo constante de dinamismo y cambio, el elemento de la decadencia se halla explicitado en la misma proporción que el del progreso. La teoría de los ciclos históricos no se identifica con la circularidad repetitiva de la historia empírica, pues lo que se «repite» es el esquema ideal, describiendo la imagen de un proceso en *espiral*, con un sentido casi jurídico de los «cursos» y «recursos» —apelación y renovación del expediente histórico— donde cada nuevo ciclo recoge y en cierto modo asume al anterior. Cada recurso consiste en un nuevo curso que comienza a partir del anterior, un ciclo a un diferente nivel. No se vuelve al salvajismo inicial y a las cavernas, sino a la simplicidad de la mente y a la renovación del espíritu humano. Porque en la dinámica histórica, al igual que no cabe darse la perfección absoluta ni un estado inmutable ni una línea recta de progreso indefinido, tampoco cabe pensarse un término radical, un final determinante de la historia.

La ciclografía viquiana fue aplicada por Lorenzo Boturini Benaduci (1698-1755) a la historiografía mexicana precolombina con la idea de escribir una historia americana fraguada en el modelo de la «Ciencia Nueva». Interpretó de este modo la tradición indígena de las edades en su *Idea de una nueva historia general de la América septentrional* (1746), a la vez que conformó su filosofía de la historia y del derecho al modelo de Vico. Utilizando parte del extenso material recogido por Boturini, al que éste no pudo dar uso, el historiógrafo mexicano Mariano Veytia (1718-1780) continuó en la *Historia antigua de México* (1836) la obra emprendida por su amigo y maestro, llegando hasta él también la influencia viquiana.

Como en razón de un plan ordenado conforme a las propias ideas que exponen, la continuidad de la conciencia histórica se releva de una mente a otra igualmente excepcional: el mismo año que muere Vico nace Johann G. Herder (1744-1803).

Herder se distancia de la historia universal en «lectura» racionalista, al modo de Voltaire. El título de su escrito *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad* (1774) resulta significativo, según se expresa en el Prólogo a las *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad* (1784). Con él se recupera la perspectiva de historicidad ignorada por la Ilustración, consciente Herder de que el «filósofo de la historia no puede basarse en una abstracción sino únicamente en la historia», por lo que centra de este modo el tema: «Historia de la humanidad, filosofía de su historia» (Herder, 1959, 219 y 11). Lo que Herder busca es una

verdadera filosofía en la historia, una filosofía histórica indagadora de la humanidad. Como el proyecto de Vico, éste constituye a su modo también una humanología. Para conocer la historia ha de situarse primeramente al hombre en el universo (a lo que dedica Herder sus cinco primeros libros) investigando sobre la capacidad de éste para la humanidad (libros del VI al X). Considerando por último singularmente los pueblos, a través de las ideas generales mostradas en sus particularidades, se comprenderá entonces su historia (XI-XX).

Buscando las leyes que rigen los acontecimientos históricos (fuerzas operantes), Herder descubre un sentido a todo el curso. En el interesante y polémico libro XV, considera el progreso de la humanidad «en conformidad con las grandes leyes generales» (*Ibid.,* 485). Resulta clarificador el título de su capítulo I: «El fin de la naturaleza humana es ser humano y con este fin Dios puso el destino de la especie humana en su propias manos» (p. 490), porque el concepto de «humanidad», ampliamente tratado, se presenta con la acepción —más propia de la historia racionalista— de ley general filosófico-histórica. Aunque el mismo carácter normativo está sometido a la historicidad, en tanto la humanidad es un impulso interno de los hombres y pueblos, una potencialidad que hay que realizar. Para Herder, a diferencia de Vico, esta humanidad es siempre la misma, si bien cada pueblo la realiza de modo particular. En cambio, para Vico es uno de los principios históricos de la naturaleza común de las naciones que define la naturaleza del hombre constituyéndose históricamente. Si para Herder en el fondo la humanidad se plantea como el fin de la naturaleza humana (incluso su «destino», en sentido de progreso), para Vico constituye la propiedad de esa naturaleza histórica humana (de tal modo que puede hablar tanto de «inhumana humanidad» como también de «humanidad racional», p.e.). Herder asume la humanidad como un *resultado* (ideal) que posee un valor de realización histórica particular; Vico en cambio la considera un *comienzo* sujeto en su despliegue al desarrollo histórico.

Herder afirma el valor de las individualidades históricas (*Ibid.,* VIII c. 3) y reconoce sus procesos de desarrollo. Cada pueblo posee una individualidad propia, un valor por lo que es; constituye un «todo» distinto, original y característico que se desarrolla por su fuerza interior, «el espíritu de un pueblo» (*Volksgeist*), su ser individual que se expresa en las manifestaciones propias (lenguaje, religión, arte, poesía, costumbres, etc.). La raza, la cultura, la educación y la mentalidad tienen «carácter genético» en cada pueblo. Las «fuerzas vivas» (los tiempos, los lugares, las idiosincrasias...), conjuntamente pero «con sus individualidades bien definidas», determinan los acontecimientos de la vida humana lo mismo que los procesos de la naturaleza». «Fuerzas humanas vivas son el motor de la historia humana» (*Ibid.,* XII c. 6, 391).

Sin embargo, este reconocimiento, deudor en cierto modo de la noción metafísica de Leibniz, no le impide a Herder asumir la idea de evolución progresiva en la historia *total* (libro XV), entendida como el orden de

desarrollo universal para la historia global. De tal modo que en las «Ideas», en cuanto a contenido, se aprecian algunos aspectos comunes con la filosofía de la historia propia de la Ilustración. Así por ejemplo la compaginación de ese sentido de un ascenso progresivo de perfectibilidad de la humanidad que marca el orden del devenir total de la historia. Aunque más que perfección en progresión (idea ilustrada que implica un ideal de perfección sobre las épocas anteriores), refiere progresos de perfección propios de cada nación y cada cultura en respuesta a su patrón intrínseco, los cuales a su vez constituyen en la totalidad histórica grados (sin perder su valor propio y original de ser fin en sí mismo) en el crecimiento de la humanidad. Incluso cuando más perceptible puede parecer la idea ilustrada de progreso, ésta se encuentra remodelada en el valor metahistórico del «ideal de humanidad» y en un sentido último de la totalidad, desconocido en cuanto plan divino. El mismo concepto de «humanidad», aunque genérico, no posee tampoco para Herder el valor de razón desarrollada propio de la Ilustración; para él es la coordenada de sentido de la historia, no la definición de una «Humanidad» única y general. Hasta cuando a semejanza de Lessing proyecta que la *educación,* a través de la tradición y la cultura, puede realizar una comunidad de humanidad, «una cultura de penetración universal», podría interpretarse que el concepto de «humanidad» es entonces la línea que enlaza la pluralidad y diversidad histórica humana —sentido singular de fuerza interior en cada pueblo— con el sentido general de *destino* del género humano. La historia humana se entiende, pues, como un proceso continuo de despliegues cuyo *destino* es realizarse. La comprensión del saber histórico es, consecuentemente para Herder, filosofía e historia de la humanidad.

En esta línea marcada por la búsqueda de leyes que rigen las regularidades históricas y la indagación de los principios de desarrollo en las historias particulares, podemos incluir también a Charles-Louis de Secondat, barón de Montesquieu (1698-1755). Pues si bien Montesquieu delinea «una filosofía política» más definitivamente que una «filosofía de la historia», fundamentalmente busca esas leyes estructurales. De tal modo, nos muestra en su obra *Del espíritu de las leyes* (1748) que no está interesado por indagar los hechos sino el espíritu de las leyes: «atenderé más al orden de las cosas que a las cosas mismas» (Montesquieu, 1972, XIX c. 1, 248). Considera que la labor de un historiador es filosófica, debiéndose centrar en la averiguación de un sentido al proceso histórico, de sus causas, e interesarse por las regularidades fundamentales históricas que las leyes rigen. Encontrando ese «hilo» ariádnico es posible penetrar en el «laberinto oscuro» de la historia (*Ibid.,* XXX c. 2). El acontecer político y civil representa el núcleo del orden de la historia, que puede reflexionarse en los *principios* racionales de las historias particulares constituidos por las *leyes* universales y generales. De tal modo que conociendo éstas se comprenderá la dinámica interna de la historia, pues al igual que la Naturaleza, las cosas humanas poseen sus propias leyes, que rigen los órdenes de la religión, la moral y la política, las costumbres y los usos.

A esta realidad de las *leyes* (las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas) se corresponde según Montesquieu la «verdad de los principios». Su conocido diseño de la tipología de los Estados/Gobiernos, de carácter regulador, corresponde a tipos ideales en virtud de sus «principios». Considerando su «naturaleza» («lo que lo hace ser») se distinguen las tres clases de gobierno (*Ibid.,* II c. 1, 55) que se mueven por sus principios («lo que le hace actuar»; *Ibid.,* III c. 1-IX). El *principio* expresa un «deber ser» respecto a su ser *(naturaleza)* en lo que es. «Hay que buscar, pues, cuál es dicho principio» (*Ibid.,* 63). Muestra así Montesquieu que las formas de Estado/Gobierno expresan, bajo la multiplicidad de formas y la variedad fenoménica, una estructura genética reconocible en los principios. Con ello se pretende llegar a la expresión en cada forma de una universalidad de sentido, al ajuste de la regla interna de coherencia (Cassirer, 1981, 237). Los principios constituyen la razón interna por la que se rige la naturaleza de los Estados. Es más, analizando esa unidad de remisión entre principio y naturaleza, según se desprende del libro VIII acerca de la corrupción de los gobiernos, parece consistente interpretar que en última instancia es «el principio el que gobierna a la naturaleza y le da sentido» (Althusser, 1979, 65). La noción filosófico-histórica de base plantea que cuando se corrompe el principio que lo constituye particularmente, la entidad decae.

La razón del *principio* es claramente omnifáctica: «La fuerza del principio lo hace todo» (*Ibid.,* VIII c. 11, 128). Los principios conforman por tanto la mejor guía para la interpretación correcta de los hechos. Montesquieu los ha fijado pudiendo comprobar «que los casos particulares se ajustaban a ellos por sí mismos, que la historia de todas las naciones era consecuencia de esos principios y que cada ley estaba relacionada con otra ley o dependía de otra más general» (*Ibid.,* Prefacio, 47). Bajo la «infinita diversidad» de leyes y costumbres humanas se puede por tanto extraer una ley comprensiva de la historia. Desde esta perspectiva metódica, la tarea de la filosofía de la historia será el descubrimiento del «espíritu» de las historias de los pueblos. «Espíritu de las leyes» significa integridad de realizaciones de las leyes con todos los demás elementos y propiedades determinantes en los pueblos. El «espíritu general» de cada nación resulta de varias causas («el clima, la religión, las leyes, las máximas de gobierno, los ejemplos de cosas pasadas, las costumbres y los hábitos» —ampliamente tratadas en los libros XIV al XXV—), de las que siempre una actúa en mayor proporción en cada nación (*Ibid.,* XIX, c. 4, p. 249). Pero en definitiva, todos los elementos conjuran en la formación de un «espíritu general»: «el espíritu de una nación»; cada civilización se encuentra formada en su especificidad particular por una fuerza, de tal modo que cada sistema de instituciones sólo es comparable propiamente consigo mismo.

2. *La filosofía ilustrada de la historia*

F.-M. Arouet Voltaire (1694-1778) no se interesa por los hechos históricos particulares sino por los momentos importantes del espíritu humano. Su

filosofía de la historia en cierto modo complementa la tarea crítica de Bayle destinada a desvelar la falsedad de los hechos históricos, combatiendo las consecuencias históricas de esta falsedad: el fanatismo, la ignorancia y la superstición. La impronta de esta filosofía es más de activismo histórico que de constitución de saber; instrumento para reivindicar la ilustración de los hombres, única luz que los conduce hacia la libertad. La liberación humana de la razón se convierte así en el requisito histórico de la racionalidad de la libertad.

El tratamiento de la historia de Voltaire, al igual que el de Turgot, está marcado por la impronta bossuetiana. En cierto modo, lo que hace Voltaire es invertir la historia sostenida por el obispo de Meaux, a quien juzgaba como un joyero que hubiera incrustado piedras falsas en oro, por lo que siempre lo tiene presente racionalizándolo, desengastando las piedras y fundiendo el metal. Su planteamiento revulsivo, que incluye el cambio de la providencia por la razón, el progreso del espíritu y los ideales (tolerancia, justicia, libertad y grandeza espiritual) que lo motivan, representa la consistencia de la conciencia burguesa tanto como la creencia iluminista.

A pesar de que Voltaire acuña el término «filosofía de la historia», en un escrito (1765) publicado más tarde conjuntamente con el *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1756; 1769), ésta resulta más que una filosofía una «visión» de la historia universal, significativamente completada respecto a la de Bossuet, límpidamente de carácter laicista y preconcebidamente racionalista con el carácter de historia de la cultura que apunta también en *El siglo de Luis XIV* (1751). Al amparo de su ideal de razón, instrumento iluminista con el que tamiza una imagen de la historia pesimista, oscura e ignorante, la filosofía de la historia de Voltaire se comprende en su valía percibida indesligablemente de su presente y dentro del contexto general de la Ilustración. Para Voltaire el proceso histórico, como una ignominiosa muestra de maldades donde sólo sobresalen algunos momentos de esperanzadora humanidad, se basta para explicarse mediante el antagonismo entre la estupidez dominante y la ilustración realizadora. La razón humana, convertida en el principio rector, se enfrenta a una historia que muestra principalmente la negativa actitud de los hombres para reconocer dicho principio.

Con marcado carácter ahistoricista, al contrario que Vico o Herder, Voltaire no concibe historizada la razón ni la «naturaleza humana», siempre inmutable, «fondo» común «en todas partes el mismo». Sobre la unidad que extiende la naturaleza, estableciendo «un pequeño número de principios invariables», el «espíritu de la época» —como dice en el *Ensayo* (c. CXCVII)—, recrea el mundo humano en la multiplicidad y variabilidad de aspectos, modos y costumbres a través de la cultura, la socialidad y la civilización, e inspira el progreso de la humanidad por medio de la mejoría racional, aunque de un modo exasperantemente lento y a veces sufriendo regresiones.

Considerar la *historia de las costumbres* (cultura) en vez de los hechos particulares, constituye el cambio metódico que representa el *Ensayo*.

Un giro en el enfoque de la historia que depende del filósofo, interesado por el conocimiento del «espíritu», las costumbres, los modos de desarrollo de las naciones. «Todas las historias son parecidas para el que sólo se fija en los hechos», en cambio, bien distinta es la historia de la humanidad para «el que medita, para el que filosofa», pues el filósofo sabe ver en esta semejanza de los acontecimientos los momentos esenciales de «grandeza del espíritu humano», escribe en *El siglo de Luis XIV* (c. I, Intr.). Importa, pues, el delineamiento de un ensayo discursivo («un plan más vasto») que desvele el modelo de universalidad racionalmente «ejemplar» para la época presente en su diseño histórico. La *lectura filosófica* de la historia de la humanidad sólo reconoce «cuatro siglos» de tendencia a la perfección que interesen a la razón (*Ibid.,* 88-89). Leer la historia «en filósofo», como reclama Voltaire, significa entonces búsqueda de esos grandes momentos, además de explicación racional de la historia comprendiendo «el espíritu de las naciones». Filosofía de la historia es meditación sobre el *espíritu general* de la historia humana, de las leyes y las costumbres. En *El siglo* es el espíritu de los hombres de la época lo que importa; en el *Ensayo* el espíritu del tiempo sustenta la clave de atención. Para Voltaire, sólo en el momento que se ha dado a conocer por vez primera «la sana filosofía» puede apreciarse que en proporción a los momentos de razón la historia es pasional, desordenada y salvaje. Se comprende entonces que en el reconocimiento de los escasos progresos del espíritu humano, los «importantes» sean aquellos que la razón ilustrada es capaz de reconocer como relevantes para su propio progreso (racionalidad, tolerancia, libertad).

La filosofía de la historia conjeturada por Voltaire se presenta ya efectivamente en torno al eje central del *progreso* como ley fundamental que rige la historia, en las formulaciones de Anne-Robert J. Turgot (1727-1781) y Jean Caritat, marqués de Condorcet (1743-1794). El *Cuadro filosófico sobre los progresos sucesivos del espíritu humano* (1750) de Turgot y los bocetos de su irrealizada *Historia universal* presentan de forma evidente la transición definitiva de la idea de providencia a la de progreso, reflejada en sus escritos (Nisbet, 1981, 255-258; Mayos, 1991, XXVIII y LIX). Como Voltaire, Turgot mira hacia la historia con «ojos de filósofo», buscando las condiciones y los efectos de las leyes causales necesarias, apreciando con ello el camino hacia una perfección mayor. Él formula la definitiva interpretación del sentido histórico determinante para la doctrina del progreso: la historia universal percibida en «los *progresos sucesivos* del espíritu humano»; propuesta de la ley del desarrollo histórico definiendo el incremento progrediente como aceleración evolutiva. Plan que Condorcet materializa en filosofía de la historia. En realidad, su propia concepción filosófica de la historia, y no de historiador (Condorcet, 1980, 220-222), sintetiza claramente el esquema voltaireano con las teorías de Turgot (Condorcet es biógrafo de ambos). Su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1794) representa el modelo progresista de la filosofía de la historia característica de

la modernidad ilustrada, fundamentando su doctrina en la idea de progreso como una evolución constante del género humano hacia mejor. Progreso, pensaba Condorcet, es una línea recta desde la barbarie hasta este siglo iluminado, y desde aquí hasta que dure el mundo. El progreso del espíritu humano, como queda trazado en su «cuadro», resulta unidireccional y acumulativo.

Puede interpretarse que para Condorcet el *progreso* es el triunfo del espíritu humano sobre los enemigos contra los que Voltaire combate desvelándolos. Todos los progresos de la perfectibilidad se lograrán con el progreso de la razón. Como también Kant, Condorcet apunta un programa de realización en el porvenir, pensando que puede acelerarse ese progreso si se conocen sus mecanismos y medios de desarrollo. Una confianza en la previsión de futuro que se sostiene ligada a la creencia de que «la perfectibilidad del hombre es indefinida» y que la mejoría de la especie humana constituye un «progreso indefinido» (*Ibid.,* 225 y 246-247). Piensa por tanto que la historia tiene un sentido racional que se dibuja en la dirección perfectiva de la humanidad y en la dinámica progresual de la historia, que a los ojos del filósofo aparece como avance de la razón.

La filosofía de la historia consolida una nueva profesión de fe: la creencia secular en el progreso indefinido y en la perfectibilidad humana, adjunta a la confianza en las infinitas posibilidades de mejoramiento humano asentadas a la base del optimismo ilustrado; que, por ejemplo, comparten los enciclopedistas aunque no realicen propiamente una filosofía de la historia; y también el suavizado iluminismo italiano. Influidos por Montesquieu, Caetano Filangieri (1752-1788) en la *Ciencia de la legislación* (1788) proyecta a través de la reforma legislativa un avance del progreso y la felicidad de la humanidad; y Cesare Beccaria (1738-1798) en *De los delitos y las penas* (1764) propone el postulado meliorista y utilitario de «la máxima felicidad para el mayor número». En Inglaterra la teoría del progreso carece del calor que posee en la Ilustración francesa, pero tiene una buena receptividad arraigando en el carácter optimista del pensamiento de Shaftesbury o de Hutcheson, por ejemplo, y en la historia racional. Entre los representantes de la historiografía iluminista inglesa, si David Hume (1711-1776) muestra en general escepticismo respecto a que el mundo humano progrese hacia mejor, Edward Gibbon (1737-1794) en cambio confía tras la experiencia del pasado en el supuesto de que no se producirá un regreso histórico. La idea general de que existe un progreso del hombre que tiene como fin su perfección es compartida por Adam Ferguson (1723-1816) en su obra *Un ensayo sobre la sociedad civil* (1767). *La riqueza de las naciones* (1776) de Adam Smith (1723-1790) constituye una reflexión sobre la historia del progreso de la humanidad desde la perspectiva económica. Richard Price (1723-1792) o Joseph Priestley (1733-1804), bajo el entusiasmo por la Revolución francesa, compaginan el providencialismo teológico con el optimismo progresista. En cambio Edmund Burke (1729-1797) en sus

críticas *Reflexiones sobre la Revolución francesa* (1790) se opone a la teoría del progreso. Como por otros motivos distintos Thomas R. Malthus (1766-1834), en su *Ensayo sobre el principio de la población en cuanto afecta al futuro mejoramiento de la sociedad* (1790), repudia el principio de la perfectibilidad y la mejoría progresiva de la humanidad, desarrollado por Condorcet y asumido por W. Godwin. Este principio arraiga sin embargo sustantivamente en las utopías sociales (Godwin, Owen, el francés Saint-Simon) que se abren al siglo XIX, y es seguido en la bifurcada vía del socialismo y del positivismo comteano.

En lo que concierne al movimiento alemán, las dos perspectivas generales de filosofía de la historia que venimos describiendo pueden reestructurarse particularmente en conexión con la línea del historicismo. Desde este ángulo se alinea un grupo «precusor» (Winckelmann, Lessing, Schiller, incluso Kant) que «prepara» el *historicismo* al introducir el pensamiento histórico en la vida espiritual alemana. Y otro segundo grupo (Möser, Herder, Goethe) que se halla a la base del historicismo primitivo iniciado en el rastreo del «misterio de la individualidad en la vida y en la historia» (Meinecke, II.VII). Se encuentran definidas así una dirección de tendencia «idealizante», acorde con la línea de la filosofía de la historia racionalista, y otra tendencia más «individualizante» raigalmente historicista.

Representante de la primera Ilustración alemana, Gotthold E. Lessing (1729-1781) adopta para su filosofía de la historia el esquema histórico cristiano, pero situándolo en el ámbito de la religión de la razón y del progreso de la moralidad, propio de la Ilustración alemana. Se ocupa principalmente de filosofía de la historia en *La educación del género humano* (1780), donde afianza la tesis del progreso espiritual (razón), entendido religioso y moral, de la humanidad; y a tenor, el concepto de la historia como perfeccionamiento del género humano, sostenido por el iluminismo. La propuesta realizada por Lessing acerca de la ley de la historia posee un fuerte acento teológico, esgrimiendo que el progreso humano es el fin pedagógico de la providencia divina. «La revelación», o sea, la *educación* del género humano, le desvela al hombre verdades que sólo con madurez llegará a comprender mediante la razón (Lessing, 1990, 628). La religión se presenta como la educación histórica gracias a la que se desarrolla y progresa la humanidad. De manera parecida a como san Agustín historizara la teología a la par que teologizaba la historia, Lessing en cierto modo historiza la revelación en la historia progresiva. Fundamentalmente, la obra de Lessing constituye un ensayo de filosofía de la religión (*Ibid.*, § 76, 643) y una condensada historia de las religiones, conteniendo asumido un sentido de la historia oscilante entre la concepción ilustrada de perfeccionamiento espiritual y el progreso de la providencia.

Si en Lessing vemos combinada la religión y la razón como ejes en su visión de la historia, en la concepción de Inmanuel Kant (1724-1804) hallamos la dominación del perspectivismo moral.

Su obra principal en filosofía de la historia viene estimulada a partir de la edición de las *Ideas* de Herder y en manifiesta disensión con la doctrina del que fuera su discípulo. A la publicación de la *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* (1784), acompaña en el mismo año *¿Qué es la Ilustración?* (1784). Resulta sintomático el acontecimiento, porque muestra cómo además de Rousseau y de Herder, la Ilustración constituye la principal fuente temática de Kant para su concepción racionalista y progresista de la historia. A los principios universalistas de razón, orden general, historia de la ilustración, progreso, Kant amolda otros propios de su contexto, especialmente el de *comunidad*. Esta categoría histórica que emerge con un valor sobresaliente en Vico y que sólo hasta Hegel será igual de fructífera (Nicol, 1960, 70), aparece con Kant mediando entre la racionalidad individual y la lógica de la historia.

Kant plantea la posibilidad de la filosofía de la historia desde el punto de vista de la universalidad y con evidente desinterés por los hechos históricos particulares, describiendo la historia como el ámbito de desarrollo de las disposiciones naturales de los hombres en tanto *especie* y no en los individuos. La historia para Kant constituye el progresivo despliegue de estas disposiciones de la razón; si dichas potencialidades pudieran realizarse individualmente, la historia simplemente no tendría razón de ser. Entiende que es necesario considerar filosóficamente la totalidad histórica, en la que la *Idea* guía la interpretación. Esta «historia filosófica» no se opone sin embargo a la ciencia histórica empírica, sino que pretende marcar el «hilo conductor a priori» que la «*idea* de una historia universal» supone. Pensando que el interés por «un sentido cosmopolita» presenta ya un motivo para intentarlo, propone la programación de una historia universal que muestre la línea de progreso de la racionalidad humana y desarrollo de la «humanidad». Ello requiere propiamente, como destacará también F. Schiller, una combinación de «elaboración de la historia propiamente dicha» y «cabeza filosófica» (Kant, 1985, § 9, 64-65).

En su trabajo *Comienzo verosímil de la historia humana* (1786), aparece significado el momento inicial del desarrollo de la especie cuando el hombre cambia de la guía del instinto a la de la razón, «de la tutela de la naturaleza al estado de libertad». Considerando el destino de la especie, dirá Kant, se advierte que consiste en «*progresar* hacia la perfección», es decir, hacia el logro de la razón y la libertad, lo cual responde a un «plan de la Naturaleza». El papel de la filosofía de la historia radica, pues, fundamentalmente en el esclarecimiento de dicho «plan», destinado a la mejoría de la humanidad, que se muestra como devenir progrediente de la moralidad. La Naturaleza lo realiza a través del «antagonismo» social (naturaleza-razón, individuo-sociedad). Pensando que el hombre se inclina a la sociedad pero se resiste egoístamente a ella («insociable sociabilidad») y que la historia en conjunto se muestra como un teatro del absurdo, de irracionalidades y locuras humanas permanentemente en candelero, si hay un progreso general en la vida de la humanidad éste se deberá según Kant al «plan de la Naturaleza» que el hombre cumple

cuando convierte ese antagonismo en la causa de un orden legal de sus disposiciones (*Ibid.,* 46). El «plan» es una gran metáfora que describe idealmente la existencia de un orden y una regularidad en los fenómenos, apreciable contemplando «el conjunto de la especie» y el desarrollo de la libertad «en grande» (*Ibid.,* 39-40). Como los científicos aprecian las leyes naturales, el historiador habrá de tomar estos «planes» para descubrir en la historia un curso regular de mejoramiento.

Considerando la historia de la especie humana en su conjunto, donde únicamente tiene sentido —siendo su fin— el plan de la Naturaleza, Kant admite a la postre la realización de ese fin supremo de la Naturaleza, un estado de ciudadanía mundial o cosmopolita. Una filosofía de la historia habrá de posibilitar entonces un ensayo filosófico de construcción de la historia universal con arreglo a ese «plan» tanto como el diseño de un programa de realización; que también se constituye, como para Voltaire, en consolidación de la historia (*Ibid.,* § 9, 63). Si Herder piensa el «destino» como una fuerza del devenir histórico, Kant en cambio, aunque con la misma premisa de que ese destino universal hay que realizarlo, piensa iluministamente que consiste en la realización de la esencia racional que corresponde a la humanidad. En sentido cosmopolita, la meta final de la historia es «la paz perpetua»; la paz universal cuyas condiciones implican el aceleramiento consciente y eficaz del progreso moral del mundo (Kant, 1972, Supl. I, 159).

Con Kant podemos concluir el período de esta segunda modernidad y la concepción racionalista iluminista acerca de la historia. Como reacción y crítica a la Ilustración, con el Romanticismo se producirá una vuelta al mundo histórico que, desde la primera etapa de este movimiento, afirmando la especificidad de la experiencia histórica trata de ensanchar el horizonte de la historia reivindicando la extensión a las épocas que la Ilustración había despechado y el valor propio de la individualidad histórica. Johann J. Winckelmann (1717-1768), Justus Möser (1720-1794), F. Schiller (1759-1805), desarrollan aspectos de este nuevo sentido que Vico había propuesto y Herder inaugura; Wilhelm von Humboldt (1767-1835) propugna la atención «a las naciones como individualidades y a los individuos mismos»; K. W. F. Schlegel (1772-1829) compone una «Filosofía de la Historia» con el espíritu del romanticismo que desemboca en la filosofía idealista de la historia (Fichte, Schelling, Hegel). El movimiento histórico comenzado con Herder se culminará con Hegel.

III

Hemos planteado que la filosofía de la historia en la modernidad se desarrolla inmersa en el proceso general de secularización, que es decir racionalización, de la realidad como parte configurante de la modernidad. En ella apreciamos dos modos propios: el despliegue de la razón histórica, con el descubrimiento de lo histórico como una noción global que se

indaga en lo particular y posibilita un saber viendo la razón en la historia; y la historia racionalista, que en su modalidad ilustrada describe la historia generalizadamente desde la Razón con su programa realizador de mejoría humana y libertad, viendo la historia en la razón a la luz de la idea de progreso ascendente. Aunque como intentos originales de considerar la historia filosóficamente son propios de su período histórico, su incidencia problemática en la conciencia filosófica y en la histórica se abre y continúa en tratamientos posteriores.

De manera especial, con un valor prominente, la investigación «novedosa» de Vico se ha continuado desarrollando hasta nuestros días como un modo de pensamiento filosófico histórico que por su distinta modernidad no resulta efectivo en su momento. Buscando las categorías —«modificaciones de la mente»— que rigen la historia, Vico habría visto en su propia época tan luminosa la configuración de una edad humana dominada por la razón, pero con tanto valor histórico como la época mitológica y fantástica de Homero, y consciente de la «barbarie de la reflexión» que pende como una espada sobre esa edad. Vico ha sido quien entendió que la verdadera conciencia histórica de una época sería saberse no definitiva.

BIBLIOGRAFIA

Althusser, L. (1979), *Montesquieu: la política y la historia,* Ariel, Barcelona, 3.ª ed., v.e. M. E. Benítez.

Berlin, I. (1978), *Vico ed Herder. Due studi sulla storia delle idee,* Armando Armando, Roma, v.i. A. Verri.

Berlin, I. (1983), *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas,* FCE, México, v.e. H. Rodríguez Toro.

Boturini Benaduci, L. (1974), *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional,* Porrúa, México, v.e. M. León-Portilla.

Bury, J. (1971), *La idea del progreso,* Alianza, Madrid, v.e. E. Díaz y J. Rodríguez Aramberri.

Cassirer, E. (1981), *La filosofía de la Ilustración,* FCE, México, 3.ª ed. reimpr., v.e. E. Imaz.

Collingwood, R. G. (1977), *Idea de la historia,* FCE, México, 6.ª reimpr., v.e. E. O'Gorman y J. Hernández.

Condorcet (1980), *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano,* Editora Nacional, Madrid, ed. A. Torres del Moral, v.e. M. Suárez.

Dilthey, W. (1978), *El mundo histórico,* FCE, México, 2.ª reimpr., v.e. E. Imaz.

Dilthey, W. (1980), *Introducción a las ciencias del espíritu,* Alianza, Madrid, v.e. J. Marías.

Hazard, P. (1975), *La crisis de la conciencia europea (1680-1715),* Pegaso, Madrid, 3.ª ed., v.e. J. Marías.

Herder, J. G. (1959), *Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad,* Losada, Buenos Aires, v.e. J. Rovira Armengol.

Kant, I. (1972), *La paz perpetua,* Espasa-Calpe, Madrid, 5.ª ed., v.e. F. Rivera Pastor.

Kant, I. (1985), *Filosofía de la historia,* FCE, Madrid, 4.ª reimpr., v.e. E. Imaz.

Lessing, G. E. (1990), *Escritos filosóficos y teológicos.* Anthropos, Barcelona, 2.ª ed. aumentada, v.e. A. Andreu.

Maravall, J. A. (1951), «Sobre naturaleza e historia en el humanismo español»: *Arbor 64,* 469-493.
Meinecke, F. (1983), *El historicismo y su génesis,* FCE, México, v.e. J. Mingarro y T. Muñoz.
Montesquieu (1972), *Del espíritu de las leyes,* Tecnos, Madrid, v.e. M. Blázquez y P. de Vega, pról. de E. Tierno Galván.
Nicol, E. (1960), *Historicismo y existencialismo,* Tecnos, Madrid, 2.ª ed.
Nisbet, R. (1981), *Historia de la idea de progreso,* Gedisa, Barcelona, v.e. E. Hegewicz.
Ortega y Gasset, J. (1983), *Guillermo Dilthey y la idea de la vida,* en *Obras completas.* Alianza, Madrid, vol. VI.
Otto, S. (1987-88), «Giambattista Vico: razionalità e fantasia»: *Bollettino del Centro di Studi Vichiani 17-18,* 5-24.
Piovani, P. (1969), «Vico e la filosofia senza natura», en *Atti del Convegno Inter, sul tema: Campanella e Vico,* Accademia Nazionale dei Lincei CCCLXVI, 126, 247-268.
Schiller, Fr. (1991), *Escritos de filosofía de la historia,* Universidad de Murcia, Murcia, introd. R. Malter.
Sevilla, J. M. (1988), *Giambattista Vico: metafísica de la mente e historicismo antropológico. Un estudio sobre la concepción viquiana del hombre, de su mundo y de su ciencia,* Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla.
Sevilla, J. M. (1991), «La radicalidad de las ideas de providencia y de progreso en la historia», en Villalobos, J. (comp.), *Radicalidad y Episteme,* ORP, Sevilla, 39-105.
Thyssen, J. (1954), *Historia de la filosofía de la historia,* Espasa-Calpe, Buenos Aires-México, v.e. F. Korell.
Turgot, A. R. J. (1991), *Discursos sobre el progreso humano,* Tecnos, Madrid, v.e. y estudio de G. Mayos Solsona, IX-LXXIII.
Vico, G. (1953), *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (ed. 1744), en *Opere,* Ricciardi, Milano-Napoli, a cargo de F. Nicolini. (*Ciencia Nueva,* Orbis, Barcelona, 1985, a cargo de J. M. Bermudo, 2 vols.).
Voltaire (1969), *Le philosophie de l'histoire,* Inst. et Musée Voltaire, Gèneve, a cargo de J. H. Brumfitt. (*La filosofía de la historia,* Tecnos, Madrid, v.e. y estudio de M. Caparrón).
Voltaire (1986), *El siglo de Luis XIV,* Orbis, Barcelona. Incluye *Vida de Voltaire* por Condorcet, v. I.

LA FILOSOFIA IDEALISTA DE LA HISTORIA

Daniel Brauer

El tema que nos ocupa es la concepción del devenir histórico en el marco del idealismo alemán. El título se refiere, entonces, a un movimiento histórico cuyos principales protagonistas son Herder, Kant, Hegel, y no, por lo tanto, a una posición general frente a la historia.

Sin duda se encuentran también interesantes ideas y reflexiones sobre el asunto en autores del mismo entorno cultural como Fichte, Schelling, o Schiller, o von Humboldt, pero quien aborde el estudio de sus opiniones debe ya contar con un conocimiento aunque fuese elemental de las doctrinas de los autores citados más arriba, que representan en su diversidad posiciones igualmente radicales y paradigmáticas.

Un triple sistema de coordenadas permitirá al lector una orientación en el mapa de los supuestos que es necesario tener en cuenta para la comprensión de estas teorías: 1) el contexto de la discusión filosófica en que se inscriben; 2) la situación histórico-política en que se encuentran, y 3) la perspectiva contemporánea desde la que se lleva a cabo actualmente su interpretación.

Con respecto a lo primero, es importante la recepción en Alemania de la obra de Montesquieu, Voltaire y Rousseau, y el debate generado en torno al pensamiento de este último acerca del «perfeccionamiento» moral del hombre en la historia (afirmado, por ejemplo, por Lessing, y negado por Mendelssohn).

El segundo eje concierne a los acontecimientos históricos mismos de la época: la crisis del Estado absolutista, el impacto de la Ilustración en su crítica a las formas tradicionales del poder político y religioso. Pero ante todo la Revolución, las condiciones de su origen, avatares y paradójico desenlace en el imperio napoleónico estaban en el centro del pensamiento de los intelectuales de la época. Las principales ideas de la obra histórico-filosófica de Herder son por cierto anteriores a ella, aunque ha sido escrita en polémica constante con las ideas que apadrinaron su sur-

gimiento. Kant ve en ella un «signo histórico» (*Geschichtszeichen*) que permite reconocer la vigencia de un plan de la historia que conduce a una sociedad más racional. Por último, Hegel la celebra como acontecimiento central que anuncia una nueva fase irreversible de los asuntos humanos, la irrupción definitiva de la «idea» del «derecho» en el tiempo humano.

El tercer eje es el horizonte de la interpretación contemporánea a partir del cual llevamos a cabo una lectura nunca ingenua, sino mediada por prejuicios, tomas de posición más o menos precipitadas y modelos teóricos posteriores a los textos de la tradición filosófica. La presentación estereotipada de la filosofía clásica alemana de la historia consiste en ver en Kant un filósofo cuyo interés por la historia es marginal, en Herder, el gran descubridor del «sentido histórico», y en Hegel, el constructor de una metafísica a priori de lo histórico para la que los hechos sirven de ilustración. Esta imagen de la filosofía de la historia del período se debe principalmente al *historicismo,* corriente predominante en la historiografía alemana posthegeliana desde fines del siglo XIX y comienzos del XX. En el libro de Friedrich Meinecke *El historicismo y su génesis,* la autoescenificación histórica de este punto de vista alcanza su culminación. No es casual que este texto que pretende reconstruir la historia «de una de las revoluciones espirituales más grandes acaecidas en el pensar de los pueblos de Occidente» (Meinecke, 1962, 11) no contenga capítulo alguno acerca de la concepción de la historia en Kant o en Hegel, y que, por el contrario, el que trata sobre Herder sea el más extenso de los dedicados al pensamiento filosófico. Meinecke tiene sin duda razón al colocar a Kant y a Hegel fuera de la tradición historicista con la que este último es a menudo identificado, pero se equivoca al reivindicar el descubrimiento del mundo histórico como una prerrogativa del movimiento romántico y en considerar por el contrario al Iluminismo como un pensamiento fundamentalmente ahistórico. Se trata simplemente de una visión de la historia *diferente,* no menos original y profunda, en la que los hechos del pasado no son venerados por su mera existencia sino interpretados a la luz de las posibilidades emancipatorias que ellos encierran, o sea, como parte de un proceso de autosuperación de la naturaleza humana mediante la creación de instituciones políticas más racionales. Nos enfrentamos a una doble tradición del pensamiento histórico-político. Por una parte, la corriente romántica conservadora para la cual la historia no debe ser interpretada como un producto de la acción más o menos consciente de los individuos por sus ideas de libertad y justicia, sino como resultado de fuerzas vitales materializadas en el carácter originario de las naciones, su entorno geográfico-climático, sus costumbres, lenguaje y religión. Por otra parte, está la tradición jusnaturalista-iluminista para la cual la historia es el lugar donde se produce precisamente la ruptura con los lazos de la tradición y la costumbre, mediante un paulatino proceso de reflexión crítica racional. Herder es uno de los principales teóricos de la corriente mencionada en primer lugar, Kant y Hegel se ubican decididamente en la segunda.

La interpretación de textos de la tradición filosófica no puede separarse de la cuestión de su *vigencia.* Huellas de la doble tradición mencionada más arriba pueden reconocerse en la controversia entre la Teoría Crítica y la Hermenéutica. La primera rescata la idea, presente de Kant a Marx, de una reconstrucción de la evolución de la especie desde la perspectiva de su emancipación. Los conceptos de «crítica» y «opinión pública» (Kant) forman parte constitutiva de su arsenal conceptual (Habermas, 1969; 1976). La segunda, con su rehabilitación antiiluminista del «prejuicio» como forma legítima de un saber colectivo que se establece en la tradición y su concepción del *lenguaje* como condición prerreflexiva de la razón, valorará en Herder tanto su rechazo a considerar a los hechos como etapas hacia el fin externo a ellos, como el haber establecido la «perfección» inmanente a toda existencia histórica (Gadamer, 1972, 101-117; 1975, 188-189, 415). La visión herderiana de la vida histórica de los pueblos ha podido servir de inspiración para concepciones nacionalistas, o —más recientemente— para reivindicar, contra el centralismo estatal e incluso el concepto de nación, la pertenencia originaria del individuo a una cultura y comunidad popular (Berlin, 1976, 153-216). En todos estos casos la explotación del pasado es parte del proceso de aclaración y formación de nuestras ideas sobre el presente.

I. EL DEVENIR DE LA HUMANIDAD SEGUN HERDER

Según la difundida tesis de Karl Löwith, expuesta en su libro *El sentido de la historia* (1968, 53-165), las filosofías de la historia de la modernidad desde Voltaire a Marx son el resultado de un proceso de paulatina secularización de motivos centrales de la escatología judeo-cristiana. Pero este esquema difícilmente pueda aplicarse a la concepción de la historia de Herder, autor al que por lo demás Löwith no dedica ningún capítulo. La teoría herderiana de la trama de la historia puede caracterizarse en un primera aproximación por la inversión de la tesis de Löwith: es la revisión racionalista del sentido de la historia europea lo que sirve en Herder de inspiración para una *cristianización de la historia profana,* para reinterpretar los avatares humanos desde la perspectiva de un destino trazado por la «providencia».

Herder es la figura principal del controvertido *Sturm und Drang,* movimiento predominantemente literario que inaugura el romanticismo alemán y que surge como reacción frente al exacerbado racionalismo iluminista. Lo que Herder descubre en la historia es una dimensión alternativa, un proceso natural que escapa, sin embargo, al saber físico-matemático, un ámbito que posee una lógica propia que no puede explicarse por la mera acumulación de conocimientos y que, por el contrario, hace posible la razón misma.

Las ideas centrales de Herder acerca de la historia ya se encuentran esbozadas en su escrito juvenil *También una filosofía de la historia para*

la formación de la humanidad. Contribución a muchas contribuciones del siglo[1], publicado anónimamente en 1774. El opúsculo es prácticamente un panfleto dirigido contra las principales convicciones del Iluminismo.

En esto ya el título es significativo. El «También...» que anuncia la orientación del texto no quiere indicar una «contribución» más a las ya propuestas autointerpretaciones narcisistas del «siglo» (concepto volteriano) por relación a un pasado presuntamente primitivo y oscuro, sino, tal como lo confirmará después retrospectivamente, un punto de vista radicalmente diferente y complementario (Herder, 1820, 3, III; 1950, 9).

La reconstrucción de la historia que Herder lleva a cabo en este texto tiene como hilo conductor un paralelismo entre las fases del desarrollo biológico del individuo y la etapas del proceso civilizatorio. Esta analogía no es nueva, ya había sido utilizada por autores clásicos y contemporáneos[2]. *La originalidad* reside más bien en *el modo en que se hacen corresponder épocas y edades*. Pasemos una breve revista a ellas.

El Oriente representa para Herder la infancia de la humanidad. Egipto, la adolescencia. Grecia, la juventud con toda la fuerza de su energía vital. Roma, la madurez pero también más tarde la vejez del mundo antiguo (Herder, 1820, 2, 228 ss./1950, 31 ss.). Este paralelismo trazado para un primer ciclo histórico aparece luego *sólo sugerido* para el siguiente en el que se presenta *la clave de la construcción herderiana:* con el «mundo nórdico» surge un «hombre nuevo» cuya misión será la realización sobre la tierra de los ideales del cristianismo, religión que se convierte a partir de ahora en el eje de los acontecimientos humanos (1820, 2, 276 ss./1950, 68 ss.) (y que significativamente Herder sitúa aquí y no, como pronto lo hará Gibbon, en el marco de la decadencia del imperio romano):

> ¡Esta religión surgida en forma tan asombrosa, debería ser sin duda alguna *según las intenciones de su fundador* (no digo con esto que lo haya sido en su aplicación en toda época) una *auténtica religión de la humanidad, impulso hacia el amor, y lazo de todas las naciones en una confraternidad* - [éste es] su fin desde el principio hasta el final! (1820, 2, 282/1950, 74).

En contraste con la visión ilustrada de un medioevo oscuro y estéril, el mundo feudal es presentado como escenario de la «aventura romántica» y del «espíritu caballeresco». La lucha por el honor, la castidad, las cruzadas, en fin, la vida consagrada a la fe, son celebradas como esencia del «espíritu gótico»: «milagro del *espíritu humano* y sin duda *instrumento de la providencia*» (1820, 2, 284/1950, 75).

1. Las citas de Herder se hacen por la vieja edición de Müller (Herder, 1820) (la edición generalmente utilizda es la de Suphan), en este caso el tomo 2, IV, 219-376. Tanto aquí como en lo que sigue, los textos citados han sido vertidos directamente del original, pero se indica —separada por barra— la paginación que corresponde a la edición castellana.

2. Rouché (1940), 6, menciona a san Pablo, san Agustín, Prudencio, Floro, Pascal, Turgot, Fontenelle, y entre los contemporáneos a Iselin y Hume. Herder habría tomado directamente de Iselin, el historiador iluminista, la analogía de las edades entre individuo e historia, evaluando de modo diferente su correspondencia (39 ss.).

Por el contrario, la modernidad es descrita como una época de declinación en la que dominan la «*frivolidad* y el *desenfreno*», una visión «mecánica» del mundo y un intelectualismo aséptico (1820, 2, 285/1950, 76).

Herder retoma de Bossuet la versión del curso de los acontecimientos según la cual el verdadero protagonista de la historia profana no es el hombre sino la providencia y la «historia universal» una continuación de la creación.

Del mismo modo que en Bossuet, también en Herder la genésis de la humanidad es hecha coincidir con los datos del Génesis y por eso situada algo vagamente en Oriente (1820, 2, 229/1950, 31). Ya en la primera página del libro Herder se pronuncia por la procedencia única (y no múltiple como en Voltaire) de la humanidad a partir de una pareja primigenia —en conformidad con el relato bíblico, a partir de un solo individuo—. Del mismo modo se ubican aquí las primeras formas de civilización. Herder piensa ante todo en Egipto y Fenicia (pero no en India y China, como lo hacía polémicamente Voltaire contra Bossuet) (Voltaire, 1959, 72-81).

Es significativo que Herder utilice en el título del libro la palabra *Bildung*, de reciente incorporación al vocabulario filosófico alemán[3]. Al igual que la castellana «formación», el término tiene un sentido más amplio que el de «educación», que es un proceso que pasa por la conciencia. *Bildung* se refiere al carácter y conserva la ambigüedad con la que juega Herder (y más tarde Hegel) de poder describir también un fenómeno natural (en expresiones como «formación de... una planta, de una roca, de un órgano, etc.»). Es que la historia de la «formación» de la humanidad adquiere en Herder los rasgos de un proceso natural que no se diferencia del surgimiento de una galaxia.

El contraste del esbozo filosófico-histórico de Herder con las ideas de la Ilustración no podría ser mayor. Frente a la presunta superioridad de las luces, Herder reivindica la fuerza vital del «espíritu gótico»; frente a las vanas pretensiones de intelecto humano, la bondad y sabiduría de la providencia divina; frente a la esterilidad de la reflexión, la fecundidad de la intuición y el sentimiento; frente a las dudas y desorientación de la teoría, la firmeza de la fe; frente al intelectualismo enciclopédico, la fuerza de la acción y la pasión de los «grandes hombres» de la historia; por último, frente al cosmopolitismo anónimo de los ilustrados, la inseparabilidad de la identidad personal de la pertenencia originaria a una nación.

Este último punto es importante por varios motivos. En primer lugar, los textos de Herder han sido la fuente de inspiración de diversos movimientos nacionalistas, ante todo por supuesto del germánico y del llamado paneslavismo (se considera a Herder el descubridor de la origina-

3. La palabra comenzó a circular a partir de Leibniz y de la traducción al alemán de la obra de Shaftesbury *(Formation of a genteel character)*, esto según Kluge (1967, 77). Ver para este concepto también Gadamer, 1960, 7-8.

lidad y relevancia de la cultura eslava). Por otro lado, las reflexiones filosófico-históricas de Herder delatan motivos nacionalistas, tanto por la misión histórica asignada al «espíritu gótico» y a la Reforma de Lutero, como por la reacción que representan sus ideas frente al imperialismo cultural francés del despotismo ilustrado de Federico II.

El «carácter nacional» de cada pueblo, sus costumbres, lenguaje, religión, etc., son pensados de acuerdo a un modelo organicista como una «formación» natural, que es una y otra vez contrastado con el mecanicismo de un Estado artificial, concebido como producto de las necesidades e intenciones de los individuos que persiguen un fin egoísta, tal como en las teorías jusnaturalistas desde Hobbes. La autonomía de cada nación es reivindicada en oposición a la noción racionalista de un progreso de las formas de Estado común a la humanidad: «... cada nación tiene *en sí* su *centro* de felicidad, así como cada esfera tiene [en sí misma] su *centro* de gravedad» (Herder, 1820, 2, 264/1950, 58)[4].

A diferencia del individualismo atomista que está en el punto de partida de las teorías liberales, Herder propone un individualismo de las naciones. La nación es construida como mónada cultural originaria frente a la cual resultan vanos los intentos de la razón por querer imponer sus leyes, se trata más bien de atenerse al espíritu de las tradiciones originales de un pueblo.

Herder había estado en su época de estudiante en Königsberg (1762-1764) bajo la doble influencia de estilos de filosofar tan diferentes como el de Hamann y Kant, con quienes mantenía un vínculo personal. Pero mientras que el impacto de las ideas del primero, llamado por su asumida actitud mística «El mago del Norte», puede reconocerse en la valoración de la fuerza creadora del lenguaje popular, en el antiintelectualismo militante y en el papel que asume la providencia como fuerza conductora del destino humano, no resulta fácil, en cambio, descubrir las huellas del pensamiento (aún precrítico) del segundo, que Herder había admirado y con el que luego se producirá la ruptura definitiva (a raíz de la crítica demoledora de Kant a la primera parte de las *Ideas*...) (Kant, 1974, 40-66/1958, 85-111)[5].

Lo que en el opúsculo aparece claramente es el predominio de motivos leibnicianos (monadología, teodicea, la noción de fuerza, etc.), resonancias de la crítica de Rousseau a la civilización moderna, su culto de la naturaleza y su exaltación de la vida primitiva, así como atisbos de la ética del sentimiento de Shaftesbury. Pero el nuevo paradigma para pensar la historia lo encuentra Herder en la biología de Buffon y su historización de la tierra y de la naturaleza en general, a quien presenta hacia

4. Este reconocimiento del carácter irreductible de cada época hace de Herder, para Gadamer, el «descubridor del sentido histórico» (Gadamer, 1972, en su ensayo de 1967, 107: «Herder und die geschichtliche Welt»).

5. Para la polémica Kant-Herder, véase Estiú (1961, 63-110) y su prólogo a la traducción de Kant (1958, 8-23), así como Litt, 1949.

el final del libro como genio de la época y pone a la altura de Newton (1820, 2, 350-351/1950, 126-127; cf. Rouché, 1940, 207-208, n. 2). Herder opondrá precisamente la naturaleza imaginada como un inmenso mecanismo en la física newtoniana a la teleología de las formas de vida de Buffon: la monadología de las naciones es simbiotizada así con un panteísmo de la naturaleza, pero ésta no es vista como el reino de la racionalidad matemática del Dios de Spinoza, sino desde la perspectiva de un naturalismo empírico.

Este modelo biologista permite a Herder describir una lógica del proceso histórico en la que diversas épocas y sucesos, aparentemente sin conexión o relacionados externamente por la cronología o la noción sobreimpuesta de progreso, pasan a formar parte constitutiva de una unidad en desarrollo en las que las distintas fases de la metamorfosis adquieren el carácter de una necesidad implacable. La humanidad se forma así de acuerdo a un proceso natural ineludible de modo semejante a como surge la mariposa a partir de una oruga.

El drama de la humanidad que se mostraba ante la mirada de la razón ilustrada como caótica sucesión de luchas por el poder, engaños, guerras absurdas e injusticia, adquiere ahora el sentido de una paradójica pedagogía de la providencia. No hay una razón única sino diferentes costumbres, ideas, creencias y formas de organización social que corresponden a cada estadio evolutivo de la humanidad. Lo que ha impulsado a la acción histórica no han sido la libertad y el raciocinio, sino la teocracia y el despotismo, lo que produce culturas no es la teoría que surge frente al escritorio, sino la sabiduría inconsciente del lenguaje y las costumbres, la fe, el azar y la oportunidad, el destino y las circunstancias, en los que se revelan los designios de la providencia:

> ¡Todo es una gran destino! *No meditado, no esperado, no provocado* por el hombre —¿No ves hormiga que sólo *te arrastras* en la gran rueda de la fatalidad? (1820, 2, 296/1950, 84).

A pesar de que la analogía entre las sucesivas fases que describen el desarrollo del individuo y las edades históricas conduciría, de modo consecuente, a una visión cíclica del curso de la historia (infancia, juventud, madurez, vejez, muerte y recomienzo de una nueva vida en otro ejemplar de la especie), Herder conserva la noción iluminista de *progreso* y en esto se diferencia tanto de su antecesor Vico, con quien tiene múltiples puntos en común (y a quien, al redactar esta obra juvenil, aún no había leído) como de sus sucesores del siglo XX, Spengler y Toynbee. Es más, la marcha implacable de la providencia a través de los tiempos asegura una creencia en el progreso de la humanidad (si bien la meta es concebida de otro modo) que difícilmente el escepticismo de Hume o el deísmo pesimista de Voltaire estarían dispuestos a aceptar.

A esta perspectiva evolucionista se yuxtapone, en forma no del todo coherente, un punto de vista según el cual cada época, al igual que como

hemos visto cada nación, tiene valor por sí misma y no debe ser tomada como mero estadio de transición hacia un fin ulterior. Pero, ¿cómo conciliar esta idea del valor infinito de la especificidad irreductible de cada época y cultura con la visión de un progreso irrefrenable que implica una jerarquía de valores y, entre ellos, la superioridad de la civilización cristiana?

También la analogía entre el desarrollo del individuo y el de la historia, si bien quiere dar cuenta de la igual legitimidad de toda edad y época, contiene una valoración diferente de cada etapa, puesto que no es lo mismo formar parte de la infancia o senilidad de la humanidad que de su juventud y madurez. En este punto, la mirada filosófica de la historia parece coincidir con la visión imperturbable del científico natural para quien el avestruz no es ni superior ni inferior al dinosaurio en tanto productos igualmente curiosos y singulares de la creación, tal como el historiador debería considerar el cruce del Rubicón o el reinado de Luis XIV.

Si lo acontecido es la marcha de la providencia sobre la tierra, todo hecho del pasado es un testimonio de Dios. La consecuencia de este punto de vista es, por un lado, una veneración de lo sucedido por el mero hecho de haber tenido lugar; por el otro, la entrega al estudio de lo que ha ocurrido y la búsqueda de su necesidad inmanente. Quizás sea este rasgo de la filosofía de la historia de Herder en el que coinciden teología y empirismo el que ha hecho tan atractiva esta doctrina para el historicismo posthegeliano.

En las *Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad,* cuya primera parte fue publicada diez años después (1784) y constituye su obra más conocida, Herder retoma algunos conceptos centrales del breve trabajo juvenil, pero los reelabora en el marco de un tratado monumental en el que la *historia humana es interpretada como historia natural* e inscripta como fragmento del proceso de evolución del cosmos —entretanto, el esquema de las edades es abandonado para la historia universal y desplazado al interior de cada nación.

Pero antes de analizar los temas principales de este libro polifacético conviene echar una mirada, debido a su importancia histórica, al opúsculo de Lessing *La educación del género humano* de 1780. En él, Lessing se sirve de una analogía parecida a la de Herder pero con diferencias significativas. En efecto, también Lessing hace corresponder etapas ontogenéticas y filogenéticas, en este caso entre la «educación» (*Erziehung*) del individuo y la de la especie que para Lessing tiene lugar en la religión. La «revelación» (*Offenbarung*) es una forma de enseñanza moral de la humanidad que comienza consecuentemente por una fase primitiva infantil en el judaísmo, continúa con el mensaje cristiano acerca de la inmortalidad del alma (juventud) y culmina en la anunciada inminencia de un «nuevo evangelio» en el que las verdades externas de la revelación se descubren como principios de la razón misma. El Iluminismo es reconciliado así en Lessing con la religión, en tanto ambos forman parte de un mismo programa de perfeccionamiento moral del hombre. Si bien en

este breve escrito conviven racionalismo y creencia en la metempsicosis con una ambigüedad característica de la devoción masónica del autor, la reinterpretación del texto bíblico en términos de un contenido racional inmanente lo convierte en el antecendente inmediato de las reconstrucciones históricas racionalistas de Kant y Hegel.

En las *Ideas*... de Herder se produce un movimiento inverso, puesto que son las conquistas de la razón ilustrada las que son descifradas como parte del plan cósmico divino.

El tratado comienza con una descripción de la formación de la tierra, su posición en el sistema solar y su conformación geológica. Aquí sí se reconoce la influencia de Kant, si bien no tanto la de su pensamiento filosófico sino la de la llamada hipótesis de Kant-Laplace sobre el origen del sistema solar expuesta en su *Historia natural general y teoría del cielo* de 1755 (1946). A esto le sigue una exposición sobre la estructura y función de plantas y animales, que debe nuevamente mucho a Buffon, y en la que combina materiales del saber de la época con la noción leibniciana de una «fuerza» configurativa que organizaría la materia inerte.

Como coronación de la escala biológica aparece el hombre, cuya diferencia específica con los demás animales está precondicionada por su *posición erecta* (1820, 3, 125-132/1959, 87-90), punto sobre el que Herder insiste. La «humanidad» —una de las palabras más utilizadas del texto pero nunca claramente definida— aparece *como una disposición natural de la especie y al mismo tiempo como un ideal* para llevar a cabo aquello para lo que el ser humano «ha sido hecho»: el lenguaje, la razón, la libertad, la tolerancia y la religión, en la que se alcanza «la más elevada humanidad del hombre» (1820, 3, 193/1959, 124)[6]. Los ideales de la Ilustración no sólo no son combatidos sino que pasan de este modo a formar parte de una teología naturalista.

La primera parte de la obra que describe el escenario natural en el que se desarrollará la historia humana concluye situando al hombre como un ser intermedio en la cadena de la creación al que seguiría una forma de existencia que participa de la vida eterna. Tanto en Herder como en Lessing aparece la convicción de una transmigración del alma individual, sólo que en el caso del primero como un proceso no repetible hacia formas cada vez superiores; como muestra Kant, Herder se basa en una débil analogía para transponer la noción de metamorfosis a la de palingenesia (Rouché, 1940; Kant, 1974, 50/1958, 95). Por el contrario, la noción moderna de evolución no se encuentra aún ni en Buffon ni en Herder.

La segunda parte comienza con la descripción de las características físicas y etnográficas de los primeros habitantes no-europeos del planeta. Resulta interesante para nuestra perspectiva detenernos en el capítulo VI, dedicado al *hombre americano*. Herder quiere demostrar que, a pesar de su aparente diversidad, estos pueblos tienen un origen común a partir

6. Un intento, a mi juicio, no logrado de aclarar el concepto de «humanidad» en Herder se encuentra en Schmidt (1982, 87-123).

de una remota migración asiática por el estrecho que une en el norte a ambos continentes. Esto forma parte de la tesis más general que Herder desarrollará en los capítulos siguientes según la cual las diferentes razas no son sino transformaciones debidas a adaptaciones climáticas y costumbres milenarias del hombre blanco. Más aún, el concepto de «raza» (que Kant en cambio consideraba legítimo) es rechazado como tal. El humanismo de Herder se entiende a sí mismo como una «filantropía» universal para la que el sentimiento de simpatía hacia otras formas de existencia constituye una base natural. Por otro lado, hay en Herder lo que podríamos llamar un *determinismo étnico* que puede llegar a ser interpretado como una forma de racismo o de nacionalismo exacerbado (así, la idealización de lo germánico) que resulta difícil de reconciliar con la tesis de la equivalencia de las culturas (Rouché, 1940, 455-513; Mondolfo, 1946, 61-90).

En este contexo el tratamiento de los pueblos precolombinos resulta particularmente benévolo, en contraste, por ejemplo, con la caracterización de la civilización china o la africana.

Nos reencontramos aquí con el «noble salvaje» de Rousseau que vivía feliz e inocente hasta la llegada de los invasores, que se han limitado a conquistar sus tierras y expoliar sus riquezas. Herder rechaza la imagen de un aborigen de débil contextura y de carácter indolente. El culto por lo primitivo, sinónimo de preestatal, se une a la crítica de toda forma de conquista y de imposición de una cultura a otra. El indio que conocemos es sólo la sombra de sí mismo deformada por el odio y el sometimiento. Lo que Herder admira del indígena americano es, quizás, la añorada libertad de los bosques germánicos y el haber alcanzado «comienzos endebles de la cultura» sin ninguna ayuda externa del «mundo cultivado», no conociendo el caballo y otros animales domésticos, enfrentados de este modo en situación de inferioridad a la irrupción del conquistador europeo (1890, 3, 46-63/1959, 180-191; Gerbi, 1982, 358-363).

Nuevamene resulta díficil conciliar la visión de una igual legitimidad de las más diversas culturas con la noción de un progreso lineal e irrefrenable del Occidente cristiano.

La América prehispánica es colocada en los umbrales de la historia y el Descubrimiento es una nota marginal en la construcción de una secuencia de acontecimientos que no escapa al reproche de eurocentrismo que Herder injustamente atribuye a la Ilustración (cuando en realidad era ella, al menos en Voltaire, la que urgía a relativizar este punto de vista) (Berlin, 1976, 148).

En cuanto al contenido, las *Ideas*... ofrecen un material mucho más amplio que el esbozo juvenil de 1774. Más que en la narración de grandes acontecimientos Herder parece interesado en trazar un cuadro de las características antropológicas de los pueblos en que aquéllos han tenido lugar. Así, incorpora una serie de estudios etnográficos sobre el mundo asiático (China, Cochinchina, Tonkín, Corea, Tartaria Oriental, Japón, Tibet, etc.), sobre el escenario bíblico (babilonios, persas, hebreos, egip-

cios, etc.), el horizonte europeo precristiano (etruscos, latinos, vascos, galos, cimbros, letones, eslavos, etc.) y la constelación de naciones del medioevo cristiano-germánico (visigodos, suevos, ostrogodos, alemanes, francos, sajones, etc.), sin dejar de lado a los «reinos árabes». Herder presenta un fresco gigantesco de la evolución de la humanidad desde los albores de la civilización china hasta el surgimiento de la modernidad en el que se perciben significativas modificaciones al bosquejo histórico original.

Por lo pronto, el texto bíblico ya no es tomado al pie de la letra, sino como un documento histórico que recopila tradiciones diversas y que es necesario poner en concordancia con los nuevos conocimientos de confirmar su vigencia (así por ejemplo, el paraíso es situado ahora en la India [1820, 4, 256-266/1959, 303-308]). Aparece una visión más negativa de la Edad Media. El blanco de la crítica pasa a ser la simbiosis de cristianismo y poder que caracteriza a la historia de la jerarquía eclesiástica romana. Por el contrario, el mundo moderno y sus adelantos científicos son considerados la consecuencia del desarrollo de una civilización *urbana y profana* en la que se gesta la unidad de la cultura de las múltiples naciones de *Europa*. La modernidad no surge en Herder de una ruptura con el pasado medieval, ella es más bien el resultado de la autonomía de las ciudades en su lucha simultánea contra el despotismo de las casas reinantes y las ansias de dominación de la Iglesia; la industria, el producto de la ética del trabajo y el ingenio unidos al espíritu de fraternidad de los gremios y la ciencia se establece al amparo de un espacio de libertad que albergan las universidades (1820, 6, 152/1959, 687-693).

Poco a poco el cristianismo va siendo identificado con los ideales de la Ilustración (progreso, tolerancia, igualdad, antidogmatismo, racionalidad, etc.), una tendencia que ya estaba presente en la primera filosofía de la historia de Herder. Pero el humanismo cristiano no llega a convertirse en una religión de lo humano como tal (como sucederá más tarde en Feuerbach o en Comte) porque continúa ligado al contenido doctrinario de la que Herder considera única religión verdadera.

Al carecer de una teoría política, la noción de progreso, cuyo protagonista es menos el hombre que la providencia, queda desdibujada, puesto que la meta «humanidad» se halla tanto al final como al principio de la historia. Por otra parte, la fuerza y vigencia del enfoque reside en haber mostrado frente a una razón ilustrada que supuestamente tendría su origen en la autonomía del *cogito* el enraizamiento del individuo en la vida de una comunidad nacional y el precondicionamiento del pensamiento por la obra colectiva y prerreflexiva del lenguaje (1820, 194-230/1959, 266-286).

El discurso de Herder es poco argumentativo y se encuentra más cercano a la literatura que a una exposición científica. En su monumental reconstrucción de la epopeya humana se mezclan datos históricos con intuiciones geniales y audaces extrapolaciones basadas en analogías. Los hechos se ordenan al servicio de una hipótesis metafísica. Es dudoso que

un historiador contemporáneo pudiese compartir el celebrado «sentido histórico» de Herder.

Resulta, pues, natural que un pensador riguroso como Kant haya querido tomar distancia de quien podría ser considerado su discípulo en su demoledora reseña crítica de las *Ideas...*[7].

II. KANT: EL SECRETO PLAN DE LA HISTORIA Y LA NATURALEZA ANTAGONICA DEL HOMBRE

Durante mucho tiempo y en buena medida debido al predominio del historicismo, se consideró que la historia no ocupa un lugar importante en el pensamiento de Kant[8]. Las razones para ello fueron las siguientes. En primer lugar, Kant no nos ha legado un tratado sobre la historia que uno pudiese poner a la altura de sus grandes obras críticas. En segundo lugar, sus reflexiones sobre ella se encuentran en escritos ocasionales de índole más popular que académica, y en tercer lugar, no se percibe en ellas la narración o descripción de hechos históricos.

Pero esto no significa que Kant no se haya interesado por la marcha de los acontecimientos humanos. Lo que diferencia el punto de partida de Kant del de Herder es que Kant tiene claro que *de los datos históricos no se puede inferir criterio alguno para juzgarlos*. Puede verse en la historia tanto un espectáculo de crimen organizado y locura colectiva, como (aunque con mayor imaginación) uno de abnegación y lucha por la libertad. La clave para entenderla no debe buscarse ni en ella misma ni en la teología, sino en una teoría de la sociedad y formas de Estado que hagan posible la convivencia de la libertad de cada uno con la de los demás. Esta perspectiva para pensar la historia la ofrece la filosofía práctica, cuyo pilar es para Kant la teoría ética. Esto implica que la reconstrucción del pasado no puede separarse de un proyecto de transformación del presente, que puede caracterizarse como el programa de la «Ilustración», hacia una sociedad futura en la que el derecho sea el único poder sobre la tierra y logre imponer una paz perpetua. Pues, ¿qué otro acontecimiento humano puede ser más urgente y revolucionario que una paz internacional garantizada institucionalmente?

Me limitaré a continuación a comentar tres escritos de Kant que cubren los temas y tesis principales de su visión de la historia y sólo haré referencias a otras obras.

7. Una reivindicación del pensamiento histórico de Kant frente al de Herder que rompe con el juicio histórico adverso se encuentra en el trabajo de Ludwig Landgrebe: «La historia en el pensamiento de Kant» (de 1954) (Landgrebe, 1972, 53-74) y en la concisa e instructiva introducción de Manfred Riedel a su edición de los escritos de filosofía de la historia de Kant (Kant, 1974, 17-20).

8. Típico en este sentido es el comentario de Croce (1955, 58): «... Kant no entendió ni sintió la historia-: para los filósofos las ideas, para los historiadores los hechos toscos; contentémonos con las cosas serias y dejemos a los niños sus juguetes».

1) El breve escrito de Kant (1974, 21-39/1958, 38-56) *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* fue redactado por la misma época (1784) que la reseña del libro de Herder, y contiene los temas y tesis principales de su filosofía de la historia que luego sólo serán ampliados en otros textos.

Lo primero que sorprende al lector que conoce en líneas generales la obra de Kant es que éste trata aquí a las «acciones humanas» que concibe como producto de la «libertad de la voluntad» como un trozo de naturaleza que para poder ser comprendido debe ser reducido a leyes, tales como las de Kepler para las órbitas de los planetas o las de Newton para la dinámica[9]. Pero no es a la mecánica o a leyes de tipo sociológico a lo que recurre Kant para la explicación histórica, sino curiosamente a la *teleología*. En efecto, el artículo comienza con la postulación de la existencia de una «intención de la naturaleza» (*Naturabsicht*) en las cosas humanas. Algo así como la mano invisible de Adam Smith que actuaría por encima de las intenciones de los individuos y produciría la convergencia a pesar de ellos de sus acciones hacia una meta predeterminada. La expresión es poco feliz porque atribuir intenciones a la naturaleza es sólo una forma diferente y no menos ingenua de hablar de los designios de la «providencia».

Ya en la (primera introducción a) *Crítica del juicio,* pocos años después (1790) —único lugar en que yo sepa reaparece esta noción— Kant mismo la rechaza como una hipótesis metafísica ilegítima que escapa a toda experiencia posible[10]. Una cosa es pensar fenómenos de la naturaleza y ordenarlos mediante la categoría de fin, otra cosa hablar, como hace Kant aquí, de un «secreto plan de la naturaleza» (1974, 33/1958, 51). O bien entonces Kant no tenía aún suficiente claridad sobre el problema de la teleología, o bien su apelación a los «planes» de la naturaleza y también el uso que hace de la palabra «providencia» en otros escritos afines es un mero recurso literario para hacer más plausible un pensamiento que no depende estrictamente de esa noción.

Por lo pronto, en el título ya aparece una indicación importante de la dirección en que se mueve la propuesta. La palabra «idea» es utilizada en el sentido técnico que el autor de la *Crítica de la razón pura* ([1]1781) da al término. No se trata de «reflexiones» acerca del curso de los avatares humanos para extraer de él algunas conclusiones o enseñanzas gene-

9. Además de los tres escritos que serán analizados aquí y de las reseñas de las *Ideas*... de Herder ya mencionadas, el lector deberá tener en cuenta: «Comienzo verosímil de la historia humana», en Kant (1974, 67-84/1958, 112-129); «Acerca del refrán: puede ser cierto en la teoría pero no sirve en la práctica» (1974, 166-182), no incluido en la edición de Estiú; «El conflicto de las facultades», sección segunda: «El conflicto de la facultad filosófica con la jurídica. Reiteración de la pregunta: acerca de si el género humano se encuentra en constante progreso hacia lo mejor» (1974, 183-200; 1958, 179-196). La edición de Riedel contiene también una interesante selección de reflexiones de Kant sobre la historia tomadas de sus manuscritos no publicados en vida.

10. En la primera versión de la Introducción a la *Crítica del juicio* (1790) en Kant, 1977, X, 48-51/1948, 59-64.

rales como las «ideas» de Herder. El objetivo es diseñar un modelo teórico que pueda servir de «hilo conductor» para descubrir un sentido a través de la maraña de los acontecimientos y nos permita reconstruir qué es lo que realmente está pasando en la historia en tanto producto de la acción colectiva de seres, al menos en parte, racionales. La «idea» de la «historia universal» es algo así como un experimento mental para orientarnos en la historia, similar al *Leviatán* de Hobbes. Éste había sido concebido para pensar el pasaje del «estado de naturaleza», la condición salvaje del hombre, al «estado social», o sea, a la vida en comunidad. El paradigma de Kant en cambio, para pensar la transición de una forma de sociedad establecida, de la que ya parte siempre la historia, hacia un mundo en que se elimine la condición salvaje entre los Estados: la amenaza permanente de la guerra.

La literalmente «intención cosmopolita» *(weltbürgerliche Absicht)* del ensayo señala una definida ubicación de Kant en la tradición iluminista, muestra que las relaciones internacionales están en el centro del análisis y que hay un aspecto de la libertad política que no se agota en el marco de las naciones y requiere para su realización obtener el derecho a la ciudadanía del mundo.

El trabajo está articulado en nueve tesis y sus respectivos comentarios. En la primera, Kant introduce el concepto de «disposición natural» *(Naturanlage)* (1974, 23/1958, 41) de un ser vivo. Como tal entiende todos aquellos aspectos genéticamente programados de un organismo cuyo desarrollo consiste precisamente en su progresivo despliegue. Ahora bien, en el caso del hombre (segunda tesis) las disposiciones que tienen que ver con el «uso de la razón» no pueden alcanzar su objetivo según Kant en el individuo, sino en la especie. Éste es un punto crucial de la argumentación porque la «disposición natural» a la racionalidad consiste en un proceso para el que el hombre no está preparado. *La razón no es una facultad instintiva,* para adquirirla es necesario pasar por una ardua experiencia intersubjetiva de socialización y aprendizaje. Kant llama a este proceso «Iluminismo», término que no designa entonces una corriente filosófica sino una fase civilizatoria por la que debe pasar tanto el individuo como la sociedad para apropiarse de su propia razón, de un saber acumulado y elaborado por generaciones.

Al observar en la historia una progresiva *tendencia* hacia la «Ilustración», la racionalidad es vista como fin aún no realizado implícito en la definición, en la «idea» misma del hombre. Años más tarde, en 1798, reconocerá en la transformación que ha producido la Revolución Francesa *en la conciencia pública* el «signo histórico» *(Geschichtszeichen)* que confirma esta tendencia (Kant, 1974, 189).

Resulta por cierto paradójico que el diseño que la naturaleza ha establecido para el ser humano consista en su absoluta menesterosidad (tercera tesis), en su no estar dotado ni por sus características físicas ni por su instinto para alcanzar su propio destino. El hombre aparece como un animal para el que no hay un mundo preparado de antemano. A través

de arduos esfuerzos únicamente puede aspirar como individuo no a alcanzar un fin preestablecido para su vida, sino a hacerse «digno» de ella al contribuir a erigir un edificio que será habitado por generaciones futuras. La razón de la que habla Kant en este contexto es presentada como una «disposición natural» pero está pensada, en realidad, en oposición a la naturaleza.

En la cuarta tesis, se encuentra el núcleo del escrito. En primer lugar, porque aquí se define la naturaleza humana de un modo novedoso y esclarecedor en el que se reconoce la lectura de Hobbes y Rousseau. El conflicto entre ambas posiciones es reconciliado en la medida en que es hecho parte constitutiva del hombre mismo. En segundo lugar, porque se introduce en el marco de la descripción *teleológica* del problema de la historia una forma de *mecanismo* explicativo que conduce a la paz por la guerra.

La originalidad del planteo proviene de aplicar al hombre la noción de «antagonismo», de una unidad conflictiva, tomada de su interpretación de la dinámica de los cuerpos en movimiento sobre los que se ejercen fuerzas opuestas. La condición humana es dominada por una «asocial socialidad» *(ungesellige Geselligkeit)* que le es constitutiva. Por un lado, una «tendencia» hacia la integración en la vida de una comunidad que hace posible el desarrollo de sus habilidades, por el otro, una inclinación a aislarse y a hacer las cosas de acuerdo a su propio arbitrio. Este aspecto individualista egocéntrico es el que conduce necesariamente al conflicto con los demás, a los que «no puede *soportar* pero de los que tampoco puede *prescindir*» (Kant, 1974, 25). La paradoja consiste ahora en que no es alguna forma de patriotismo o amor por la cosa pública sino la «discordia», no la moralidad sino el egoísmo, el ansia de poder y el orgullo, los factores que fomentan el desarrollo de los talentos y permiten al hombre superarse a sí mismo al tener que competir y querer ponerse por encima de los demás. Kant parecería hacer suyo el punto de vista de Mandeville según el cual los vicios privados conducen a las virtudes públicas. En realidad, el conflicto que necesariamente produce la controvertida naturaleza humana sólo es positivo en la medida en que urge buscarle una solución. Esta consiste en encontrar un mecanismo para dominar la «libertad salvaje»: *el género humano se constituye* no al margen sino *por sus instituciones políticas.* Kant lo expresa en forma provocativa —para vivir en sociedad el hombre *«necesita un amo»*— (1974, 28/46)[11]. El tema de la historia es el establecimiento y evolución de un Estado (quinta y sexta tesis) que pueda imponer coercitivamente el sometimiento a la ley, pero (y en esto se diferencia a su vez de la versión de Hobbes) de una *«constitución civil justa»* (*Ibid.,* 27/45. Ver también, para la crítica a Hobbes, 1974, 135-157).

La solución del «mayor problema para el género humano» no reside sin embargo en la utopía de una sociedad perfecta, dado que también

11. Herder responderá a esto invirtiendo la frase: «El hombre que necesita a un amo es un animal» (1820, 284), dado que para él la libertad es un don de la naturaleza, pre-estatal.

ella, una entre otras, se encontraría amenazada por la guerra. El foco de la atención de Kant está dirigido a las relaciones internacionales (séptima tesis). La eliminación del «estado caótico» entre las naciones es lo que se presenta para la filosofía como la meta de la historia y como tarea de la Ilustración (octava y novena tesis). Pero curiosamente la guerra adquiere en la descripción que hace Kant de la dinámica histórica también un papel positivo, porque desencadena un mecanismo que en forma análoga al estado presocial genera las condiciones de su propia anulación. Los efectos destructivos, las deudas que produce el armamentismo, el propio fracaso y sufrimiento, terminarán por hacer entrar en razón a la razón de Estado. A la libertad del arbitrio en los individuos corresponde el ejercicio de una soberanía irrestricta a la que también es necesario renunciar si es que es posible para el hombre cumplir con el plan implícito en la propia «idea» de la historia.

2) El artículo de Kant también redactado en 1784, *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es el Iluminismo?* (1977, 51-61/1958, 57-65), debe ser tenido en cuenta a la hora de presentar su concepción de la historia, si bien se trata, en realidad, de un manifiesto filosófico político, dado que la Ilustración representa para Kant una fase decisiva tanto para la historia humana como para la elaboración de los elementos conceptuales que permiten comprenderla.

Por lo pronto, el de Kant es un Iluminismo en segunda potencia porque se encuentra situado históricamente ya hacia el final del período de máxima efectividad de este movimiento (y su propia obra conduce en otra dirección) tratando de establecer con una mirada retrospectiva los principios de un modo de pensar que comenzó con una revolución en la visión del mundo físico y terminó con una transformación de la sociedad.

La definición con que Kant comienza el escrito nos enfrenta a una nueva paradoja: *«Iluminismo es la salida del hombre de una inmadurez de la que él mismo es responsable»* (*Ibid.*, 53/57). La primera parte de la oración implica una apoteosis de la razón. La Ilustración es considerada una etapa decisiva de la historia del desarrollo del individuo y de la especie en la que se consuma una ruptura con el pasado. La segunda parte es testimonio de un *profundo pesimismo frente a la naturaleza humana*. Porque, ¿cómo puede alguien ser culpable de su propia minoría de edad si no es porque encuentra placer en ella? Lo que hace «cómodo» para Kant este tutelaje permanente es *un instinto de esclavitud* que conduce a no asumir los riesgos de la propia responsabilidad. La madurez no es un mero dato cronológico, es necesario una resistencia a la propia «pereza» y «cobardía» que producen la tentación de delegar en otras cuestiones que atañen a nuestra vida y pensamiento. Al despotismo de los tutores de todo tipo —Kant tiene en vista aquí principalmente a la religión dogmática— corresponde el placer de una esclavitud protegida de la mayoría (categoría en la que Kant incluye al sexo femenino en su totalidad).

El estilo de Kant es descriptivo y a la vez apelativo, lleva a cabo un llamamiento al lector a que se haga cargo de sí mismo. La mayoría de edad de una época depende de la madurez de sus ciudadanos, pero también hay circunstancias que la favorecen. El punto de partida de la Ilustración es: «la libertad de hacer uso *público*» de la razón» (*Ibid.,* 55/59).

La distinción entre uso «público» y «privado» de la razón es discutible y tiene poco que ver con la diferencia público/privado tal como se la entiende actualmente: al ejercer en forma «privada» su capacidad racional el individuo obra en el marco de las normas establecidas y se atiene («debe» atenerse para Kant) a las prescripciones que van unidas a su papel en la sociedad; o sea: para el ciudadano, obedecer la ley; para el soldado, las órdenes; para el sacerdote, predicar sin cuestionamiento alguno la enseñanza bíblica, etc.

Por un uso «público, por el contrario, entiende Kant el *examen crítico* de esas pautas en la medida en que se pone a consideración y se lleva a cabo ante el «mundo» (*Ibid.,* 57/61; ver Habermas, 1969), es decir, la *opinión pública.* «Ilustración» es un programa de emancipación del hombre a través de su participación en un proceso de reflexión «pública» acerca de la legitimidad de normas y valores que rigen la vida (tanto pública como privada). Kant está pensando en dos formas en que se juega lo público: la *publicación* y el *análisis público* de las ideas *en el fuero de la universidad* (Kopper, 1990, 12-20). La filosofía como tal sólo adquiere sentido en tanto forma parte de este proyecto de emancipación que trasciende el espacio académico y tiene que ver con la misma naturaleza «progresiva» del hombre, siempre en camino hacia su razón, hacia su propia «idea».

3) El tratado sobre *La paz perpetua,* cuya primera edición apareció en 1795, presenta en forma sucinta las ideas del último Kant sobre el sentido de la historia, aunque no suele ser incluido entre sus obras sobre el tema (1977, XI, 193-251/1933)[12].

Aquí aparece en forma más elaborada un modelo de superación del «estado de naturaleza» entre los pueblos, que contiene una propuesta de legislación para llevarla a cabo. A diferencia de otros proyectos similares de la época —como el del abate Saint-Pierre, que había sido comentado y difundido por Rousseau— a los que Kant mismo hacía referencia en la *Idea de una historia...,* en el de Kant se combina una concepción negativa, hobbesiana del hombre con una confiada creencia en el progreso de la humanidad (Fetscher, 1975, 183-184).

El opúsculo está redactado en forma de un tratado de paz con sus respectivos artículos y comentarios, así como dos apéndices sobre la relación entre moral y política. Kant desarrolla una serie de conceptos que ya habían sido esbozados en el escrito de 1784. Pero ahora se hace más

12. Acerca de la importancia del tratado ha llamado la atención el libro de Saner (1967), que sigue en esto un camino inaugurado por Jaspers.

evidente la confluencia de dos enfoques heterogéneos. En efecto, el curso histórico es un fenómeno que no puede entenderse como producto de una acción moral en vista al bien común —tema del que Kant se había ocupado en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y en la *Crítica de la razón práctica* (1788)— ni tampoco como producto de un mero finalismo ciego de la naturaleza —uno de los temas centrales de la *Crítica del Juicio* (1790)—; sin embargo, en su seno convergen ambas. Kant combina en el tratado una teoría ético-política con una teleología de la naturaleza, postulando al estilo de Leibniz una armonía preestablecida entre las dos[13].

Los rasgos principales de la propuesta política son: rechazo del concepto de Estado como potencia, inalienabilidad de la soberanía, desaparición de los ejércitos permanentes y un modelo contractualista para el establecimiento de una «Liga de Naciones» (*Völkerbund*). A diferencia del Estado hobbesiano, no se prevé aquí un poder soberano por encima de los diversos pueblos, sino una «Federación» (*Föderalität*) de Estados independientes (Kant, 1974, 208/1933, 26) —no queda resuelto (y éste es también el problema de nuestro tiempo) cómo podrían imponerse sanciones a un Estado transgresor del pacto sin la posibilidad de ejercer una coacción efectiva.

El ideal de constitución política que presenta es un sistema «republicano», entendido como un régimen que implica «representación» y la división de los poderes ejecutivo y legislativo. Se trata en todo caso de una «forma de gobierno» (cuyo contrario es el despotismo) que en modo alguno debe confundirse con una de las formas en que se ejerce el poder tal como la «democracia» que para Kant es la peor (sus alternativas son la «autocracia» o monarquía y la «aristocracia» —en esto Kant sigue el tradicional esquema aristotélico—). Un Estado republicano favorece la paz, puesto que para declarar la guerra es necesario obtener amplio «consentimiento». El principio de la «publicidad» con que Kant caracterizaba la Ilustración pasa a ser ahora un criterio restrictivo para juzgar la legitimidad de una ley: una disposición legal que no pueda ser publicitada es necesariamente injusta (*Ibid.*, 244-248/69-75).

Paralelamente a la descripción de las condiciones político-institucionales necesarias para el logro de una paz definitiva nos reencontramos en el texto con el finalismo de la «naturaleza», un ropaje algo «más humilde» del autocriticado concepto de «intención natural» o «providencia», para el que el autor cree haber obtenido ahora cierta plausibilidad con su teoría de la acción moral y justificar así su uso analógico (*Ibid*, 217-221/37-40): detrás del mecanismo irracional de la guerra se oculta un secreto designio natural para impulsar al hombre a su destino de paz. En primer lugar, la guerra se muestra como un medio adecuado para poblar la tierra de un modo proporcionado, dado que obliga a pueblos

13. Sobre el problema del doble tratamiento de la historia en el sistema de Kant, véase Lutz-Bachmann (1988, 62-80); Kaulbach (1966, 430-451).

enteros a huir y dispersarse en comarcas de lo contrario inhabitadas; en segundo lugar, compele a los pueblos a organizarse en Estados con el fin de poder defenderse de agresiones externas; en tercer lugar, la diversidad de idiomas y religiones, si bien suele ser fuente de conflictos, sienta las bases de una futura paz federativa que evitaría los vicios del necesario despotismo que traería consigo una monarquía universal; por último, la multiplicidad de Estados hace posible el surgimiento de un «espíritu comercial» que vincula las diferentes regiones y pueblos y resulta hostil a toda guerra.

Ahora bien, ¿cómo compatibilizar este curioso mecanismo de la naturaleza, en el que se mezclan optimismo, ingenuidad y paradoja (y en el que deben buscarse las raíces de la célebre «astucia de la razón» de Hegel), con la doctrina moral que funda la teoría del derecho?

La respuesta a esta pregunta se encuentra, quizás, en la *antropología profundamente negativa* que Kant ha continuado desarrollando por esos años. Me refiero ante todo a la hipótesis del *«mal radical»* constitutivo de la naturaleza humana expuesta en la primera parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1792). Kant parece confiar poco en la capacidad del ser humano —esa criatura hecha de «una madera tan curva» (1974, 29/1958, 47) que resulta difícil poder enderezar— de alcanzar por sí mismo su destino. La hipótesis de un fin de la naturaleza que se oculta tras el ciego mecanismo de los conflictos humanos viene a llenar el vacío que deja el hombre o la razón como ausente protagonista de su historia.

En el fondo del mecanismo natural-social está la idea de que los intereses particulares y la hostilidad innata de los individuos se destruyen cuando entran en mutua colisión. La paradójica sabiduría de la naturaleza, y por tanto de la política, consiste en forzar al hombre a la libertad (Rousseau), haciendo uso de su egoísmo (Hobbes): «El problema del establecimiento del Estado puede ser resuelto —por duro que esto suene— incluso para un pueblo de diablos (si sólo poseen entendimiento)...» (Kant, 1977, 224/1933, 46).

El mal está enraizado en la propia facultad de elección («arbitrio»), de ahí que para Kant la libertad no aparece concebida como un ámbito de espontaneidad acotado por los límites que traza el derecho, ella es definida más bien como sumisión a la ley moral o jurídica, y de ahí también que las instituciones políticas adopten la forma de un fuerte estatalismo (rechazo de la democracia y del derecho a la revolución aun cuando ésta esté justificada), a pesar de que su carácter representativo les otorgue una apariencia liberal[14].

Desde la situación del hombre contemporáneo, quizás algunos pasos más adelante por el camino de cornisa hacia la institucionalización de una paz internacional, la idea fundamental de la propuesta kantiana no

14. Véase la nota a pie de página en *Ibid.* (1977, 237;/61). Una interesante exposición de las ideas políticas de Kant se encuentra en el artículo de Vörlander (1974, 286-313).

ha perdido vigencia. Su postulación de un «derecho cosmopolita» *(Weltbürgerrecht)* junto al derecho constitucional y al «de gentes» o internacional, o sea, de un derecho del ser humano en cuanto simple habitante del planeta, es sin duda el rasgo más original de su teoría del derecho; a pesar de que el concepto carece aún de un contenido preciso, Kant se anticipa con él a la noción moderna de lo que ha adquirido el nombre genérico de «derechos humanos».

Es cierto que una filosofía de la historia de este tipo resultará poco atractiva para un historiador profesional. La hipótesis de una predeterminación teleológica del curso de los acontecimientos humanos es difícil de aceptar desde un punto de vista empírico (véase Walsh, 1983). Pero el interesante modelo mecánico que Kant ha incorporado en el finalismo merece ser considerado independientemente de él. El camino hacia la paz ha venido acompañado en el siglo XX de una amenaza de destrucción cada vez mayor, cuyo alcance el filósofo de Königsberg no podía imaginar. Por otro lado, el proyecto ético-normativo de la paz perpetua no puede ser ni comprobado ni refutado empíricamente: los momentos en que todo parece perdido no son suficientes para rebatir un ideal.

Kant no ha desarrollado tampoco una teoría satisfactoria de la historiografía, un análisis de las categorías propias del saber histórico, que podría haber sido parte de la empresa crítica. Pero el oficio del historiador no consiste únicamente en ofrecer un cuadro desapasionado de las cosas «tal como sucedieron», según la célebre frase de Ranke, ya que la historia es una actividad constitutiva de la cultura y su sentido reside en su participación en el proceso de «publicidad» por el que el hombre intenta obtener claridad sobre sí mismo. Desde esta perspectiva, también el historiador encontrará en el pensamiento de Kant una clave para la reflexión acerca de la trágica distancia que separa a la condición humana de su «idea».

III. LA DIALECTICA DE LA HISTORIA EN HEGEL

Resulta tentador presentar ahora el pensamiento de Hegel acerca de la historia —tal como lo hace Walsh (1983, 163)— como una «síntesis» de la teología histórica de Herder y las reflexiones de Kant sobre la teleología de la naturaleza humana. En realidad, Hegel debe mucho más a Kant de lo que a primera vista parece, y con razón puede hablarse, como hace Horstmann (Henrich-Horstmann, 1982, 56-71), de un «secreto kantianismo» de la filosofía hegeliana de la historia. En cuanto a Herder, su pensamiento ha sido tan modificado que apenas puede reconocerse. Más aún, la teoría de Hegel acerca del curso histórico es francamente contraria a las principales tesis de Herder, y la crítica que hace Hegel a la Escuela Histórica del Derecho de Hugo y Savigny, verdaderos continuadores del pensamiento de Herder, lo muestra claramente (Brauer, 1982, 39-101). El ideal hegeliano de la «eticidad» *(Sittlichkeit)* tiene más

que ver con una sublimación de la ciudad griega y con la comunidad aristotélica que con el concepto de «nación» de Herder, si bien ambos son descritos con metáforas orgánicas. La ciega entrega herderiana del individuo a las tradiciones y religión de un pueblo originario representa en Hegel, en todo caso, una etapa primitiva y no un ideal.

Resulta difícil caracterizar en un espacio tan breve la concepción que tiene Hegel de la historia, porque es un tema que está en el centro de su pensamiento y no solamente en los textos en los que lo trata explícitamente. El interés por el devenir histórico del hombre se muestra ya en los primeros estudios juveniles sobre la ética del judaísmo y cristianismo primitivos y su revolución del mundo profano antiguo, a la luz de, y en confrontación con, los principios de la teoría kantiana de la moral y con la visión de Lessing de la misión histórica de las religiones. Me refiero a los llamados *Escritos teológicos juveniles,* redactados entre 1793 y 1800 (dados a conocer recién en 1907) (Hegel, 1906). Es sabido que durante el período de preparación de estos escritos Hegel dedicó mucho tiempo a la lectura de textos históricos, desde manuales de la época hasta autores como Tucídides, Raynal, Gibbon y Montesquieu (Rosenkranz, 1971, 60); pero en todo el planteo no puede dejar de reconocerse la presencia de Rousseau, no sólo por el concepto de «voluntad general» (Hyppolite, 1968, 28-30), ella se muestra también en la visión del mundo griego y en el problema de la institucionalización de una religión que corresponda a la «religión del hombre» (Fetscher, 1975, 185-186).

Se trata de trabajos que responden al concepto de lo que se entendía en ese momento por una «filosofía de la historia», más que de escritos «teológicos» (Lukács, 1973, 34-159), porque Hegel no los lleva a cabo desde un punto de vista religioso —así, su *Vida de Jesús* (1795) (Hegel, 1907, 73-136) es una biografía laica, en la que no se mencionan ni milagros ni resurrección—. El principal problema que Hegel trata de resolver en ellos es cómo es posible entender que principios ético-teológicos puedan conducir en su realización histórica a consecuencias contrarias a las intenciones de su fundador, a una «positividad», es decir, a ritos cuyo significado se ha perdido y alejado de la vida de los hombres —*La positividad de la religión cristiana* (1795/96) (*Ibid.,* 137-240)—. El drama de la historia se despliega en el contraste entre el «espíritu» y su «destino» —*El espíritu del cristianismo y su destino* (1798/1800) (*Ibid.,* 241, 342)—, dos aspectos de una unidad que ya a partir de entonces no deben analizarse separadamente.

Tampoco los tempranos ensayos políticos de Hegel pueden considerarse como tratados puramente teóricos sobre instituciones ideales. Éstas son siempre situadas en el contexto histórico en el que surgen y contribuyen a modificar —así, sobre todo en *La constitución de Alemania* (1800/1802), publicado por primera vez en 1893 (1966/1972).

Pero es en la obra con la que inaugura y esboza su monumental sistema filosófico, la *Fenomenología del Espíritu* (1970, t. 3/1966)[15], de

15. Para una interpretación general de la obra, véase Valls Plana, 1971.

1807, donde la historicidad de lo humano pasa a un primer plano. Esto no significa que encontremos en ella un capítulo que tenga por título algo así como «la historia». El devenir histórico aparece tematizado más bien como una *historia de la conciencia* o, en términos más generales, como una *génesis de formas cognitivas*.

Hegel define hacia el final del libro a la historia como «el devenir que *se sabe y se va mediando consigo*» (Hegel, 1970, 590/1966, 472). Esta proposición es importante porque indica que el hilo conductor para descifrar el sentido de los acontecimientos es en Hegel un *paradigma cognitivo*: una compleja teoría de la evolución y dinámica de los modos en que el hombre *entiende* el mundo y su destino en él. Entonces, ni una teología naturalista como en Herder, ni una teleología de las disposiciones naturales del hombre como en Kant. Recién en Hegel puede hablarse con propiedad de una concepción idealista de la historia en su pleno sentido.

Por lo pronto, también encontramos en la *Fenomenología* la hipótesis de una correspondencia entre las fases del desarrollo del individuo y las de la sociedad. Lo que ambos procesos tienen en común no es una jerarquía de etapas predeterminadas biológicamente. Hegel tiene en vista formas del saber, estructuras cognitivas, que llama *«figuras» (Gestalten)*. La razón debe, por lo tanto, entenderse en un sentido más amplio que el que la identifica con la facultad de un sujeto humano individual. Estas configuraciones racionales incluyen también nociones acerca de la realidad y el significado de la existencia humana que están *implícitas* en las instituciones políticas, religiosas, obras de arte y maneras de pensar de una época. Las diversas formas de este tipo de saber en su carácter supraindividual es lo que Hegel denomina en esta obra *«espíritu» (Geist)*, una palabra clave de su filosofía. El término había sido utilizado ya por autores como Montesquieu (por ejemplo, en la expresión «espíritu de las leyes») o Voltaire (por ejemplo, «espíritu» de las «costumbres», o de una «nación») para referirse al modo de ser de un pueblo particular. El vocablo había adquirido así un matiz estático, de algo definitivo —en Hegel, por el contrario, designa un sujeto que se modifica a través de sus fases.

La historia de la que se ocupa la *Fenomenología* es la de un progresivo despliegue y surgimiento de nuevas formas de concebir la realidad que son luego reemplazadas por la refutación que ejercen otras sobre ellas, que se van considerando más adecuadas. El libro se propone describir el camino de la formación intelectual de un sujeto que quiere ponerse a la altura de su propio tiempo y requiere para su aprendizaje *recapitular* en su mente una serie de «experiencias» *(Erfahrungen)* que corresponden a diversas y sucesivas épocas de la historia de la sociedad y del pensamiento del género. Para decirlo con mayor propiedad: la escala de estas formas del saber en que se va constituyendo la razón humana misma no es algo que tiene lugar *en* la historia —el desarrollo conflictivo de la conciencia que el hombre tiene de sí y de su mundo *es* la historia.

Claro que el conocimiento no está pensado aquí teniendo en miras al filósofo sentado frente a su escritorio o al lector de un libro científico,

sino al hombre en situaciones vitales básicas que van desde el simple «ver», a tener que ganarse la vida o defenderla, o formar parte de una familia, o participar en un movimiento político, o en un rito religioso, y, por supuesto, también «pensar», pero no al margen de todo ello, sino en el medio de este mundo.

En un sentido estricto, en tanto producto de la acción colectiva de los hombres en sociedad, el tema «historia» es tratado en la *Fenomenología* desde un doble punto de vista. En primer lugar, en la sección denominada «Autoconciencia» se encuentra un capítulo dedicado al *topos* clásico de las teorías jusnaturalistas: la transición del estado de naturaleza al estado social; será conveniente que examinemos brevemente el tratamiento hegeliano del problema, que podríamos llamar «del comienzo de la historia» o —lo que es lo mismo en Hegel— «del Estado»; con una mirada retrospectiva a la doctrina kantiana del «antagonismo» de la naturaleza social/asocial del hombre. En segundo lugar, pasaremos revista a la sección denominada «El espíritu», en la que Hegel se ocupa de la historia como evolución de la sociedad.

1) En el ultracélebre y curioso capítulo de la segunda sección titulado «Autonomía y dependencia de la autoconciencia. Dominación y servidumbre» (*Ibid.,* 145-155/113-121), Hegel retoma el problema del *Leviatán* de un modo singular: la lucha presidida por los intereses egoístas y la búsqueda de poder es reemplazada por una «lucha por el reconocimiento», también un modo de conocer, un saberse en el otro. Antes de ser un yo, el hombre ha sido ya siempre un tú para el otro. La «autoconciencia» de la que habla Hegel en este lugar no tiene que ver directamente con la reflexión de un sujeto que se observa y analiza a sí mismo. De lo que se trata es, también en este caso, de un experimento mental sobre las condiciones de la socialidad: el yo se constituye en un conflictivo proceso de interacción —el «antagonismo» de la naturaleza humana kantiana es historizado—. La lucha por el reconocimiento termina en un fracaso, en una dominación: del mismo modo que en Kant, el hombre necesita un amo para disciplinar su voluntad salvaje. El secreto de la paradoja reside en que el amo es sólo un instrumento del esclavo para conquistar mediante la forzada transformación de la naturaleza a su propia naturaleza[16]. El ideal emancipatorio de la burguesía ilustrada que gira en torno al concepto de «trabajo» como proceso liberador es transferido a las condiciones de una esclavitud presocial. La esclavitud del estado natural, así como lo hará luego con la dictadura que ejercen los fundadores de comunidades políticas, es legitimada por Hegel porque significa un primer paso para salir de la naturaleza: la violencia de la dominación no se dirige a una presunta libertad antediluviana sino al caprichoso arbitrio del hombre que se encuentra en un estadio primitivo. Sí, el hombre

16. Para una interpretación más detallada del capítulo, véase Brauer, 1982, 73-83.

necesita un amo, pero para librarse de él y llegar a ser amo de sí mismo. La libertad no es una propiedad originaria del individuo, ella es hecha posible únicamente en el interior de instituciones políticas que la garantizan. En términos de Hegel: la libertad únicamente existe en el «derecho»[17], o sea, *en las leyes* de una sociedad en evolución. La diferencia con Kant es que la libertad no es tratada como «disposición natural», ella significa, más bien, una *superación de la naturaleza*. La oposición entre *naturaleza* e *historia* es un *leitmotiv* constante de su pensamiento, con esto Hegel explicita una conclusión que ya estaba presente de algún modo en la noción kantiana de libertad (Hegel, 1970, t. 7, pár. 4; 1975, 37).

2) La historia propiamente dicha aparece en la *Fenomenología* bajo el título «Espíritu». Hegel hace desfilar en esta sección una serie de cuadros históricos sobre diferentes tipos de sociedad. La sección comienza con la ciudad-Estado griega, luego se pasa al mundo romano, curiosamente sin que se haga referencia al cristianismo —que desempeña un papel tan importante en la concepción hegeliana de la historia—; de ahí salta a considerar un período que abarca el medioevo y la modernidad para culminar en el terror de la Revolución francesa; por último, parece yuxtaponerse una extensa subsección dedicada a analizar formas de conciencia moral. Para comprender el sentido de esta extremadamente compleja puesta en escena, el lector debe tener en cuenta lo siguiente. Por «espíritu» Hegel entiende aquí lo que más adelante llamará «espíritu objetivo», o sea, el mundo ético-político. Éste es tratado en esta obra desde el punto de vista de la reconstrucción teórica de la génesis de la cultura contemporánea de la época, con la que el individuo se topa como un mundo que parecería haber existido desde siempre. La historia sirve, por lo tanto, como ilustración de determinadas modalidades de conciencia pública y moral. Pero como Hegel no desarrolla en el libro su teoría de la ética y las instituciones sociales, la lectura se hace ardua.

Así, la identificación del ciudadano griego con la comunidad política de la que forma parte sirve para ilustrar el concepto de «eticidad» *(Sittlichkeit)*, un todo social, natural y orgánico articulado en costumbres y leyes no necesariamente escritas que definen un modo de vida. En la ciudad-Estado griega se manifiesta una forma de libertad muy diferente de la de los modernos, puesto que no tiene por centro al individuo sino a la vida pública y su participación en ella. Pero esta armonía de individuo y comunidad es para Hegel necesariamente provisoria porque oculta un conflicto latente que se manifiesta en un primer estadio en la confrontación entre los preceptos divinos de la piedad familiar y las leyes

17. Ya en su trabajo «Acerca de las distintas formas científicas de tratar el Derecho Natural y su relación con la ciencia positiva del Derecho», de 1802, Hegel llamaba la atención sobre la equivocidad de la expresión «Derecho *natural*», dado que por esta última palabra puede entenderse tanto naturaleza animal como naturaleza racional del hombre (Hegel 1970, t. 2, 439 en adelante).

estatuidas por el poder estatal. Hegel se sirve de la tragedia (en particular *Antígona*) para mostrar la igual legitimidad de las pretensiones contradictorias de ambas partes. No puede haber libertad sin sometimiento a la ley pública, pero ésta sola no produce ni exime de la «culpa», de la responsabilidad de la acción. El conflicto de la ley misma fuerza al ciudadano a buscar la pauta de la justicia en sí mismo.

El texto pasa a continuación a describir, en un capítulo desproporcionadamente breve, el panorama político completamente diferente de la Roma imperial. Ahora nos enfrentamos a una multitud atomizada de individuos replegados en su fuero interno y sólo unidos por el lazo exterior de un *derecho* que rige su vida privada. Si en el marco de la comunidad griega la particularidad de los individuos apenas asomaba en su carácter de miembros de la unidad natural de la familia, por el contrario aquí todos son reconocidos como iguales ante la ley en tanto «personas». El término tiene en Hegel un tono peyorativo, una vida azarosa y vacía, una máscara que sólo indica relaciones de propiedad (1970, t. 3, 357/1966, 285). La palabra francesa *personne* ilustra bien el sentido que Hegel atribuye a esta noción: tanto alguien que puede ser cualquiera, como nadie. El mundo fragmentado en una multiplicidad de individuos privados es para Hegel, por otra parte, uno de los aspectos de un *fenómeno de dominación* cuya contracara es el despotismo implacable de un individuo sobre los demás (*Ibid.,* 358/285).

A partir de aquí el discurso de la *Fenomenología* da un salto para describir algunos episodios significativos de la vida histórica europea, como la duplicidad que caracteriza la visión del mundo medieval, la Ilustración en su combate con los dogmas de la religión y la propia apoteosis de la razón que conduce a la Revolución y por último al terror. El tema es el advenimiento de los supuestos espirituales de la civilización urbana-industrial moderna, que Hegel llamará más tarde «sociedad burguesa» *(bürgerliche Gesellschaft)* (1970, t. 7, 339-398/1975, 227-282). Una «cultura» *(Bildung)* del individualismo que se constituye por la crisis permanente y su típica separación de lo público y lo privado. Pero poco a poco, la exposición va pasando de la escena histórica a la discusión de teorías filosóficas o, como en el capítulo que concluye la sección, al examen de las contradicciones internas de ciertas actitudes morales (entre ellas, la ética de Kant).

Para quien espera un tratamiento de la historia como tal, la *Fenomenología* resulta insatisfactoria. En ella la descripción de acontecimientos o de épocas decisivas se va desdibujando a favor de un complicado análisis de mentalidades y modos de pensar. Quizás Hegel mismo no había quedado del todo contento con esta forma de elaborar el material histórico, porque al menos en la versión definitiva de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (^{2}1827, ^{3}1830) (1970, t. 10^{3}, pár. 413-438, 199-229), que representa el sistema maduro ya desarrollado, a la «Fenomenología», como disciplina filosófica se le asigna la tarea mucho más limitada de un análisis de modos elementales del conocimiento del mundo

exterior y del reflejado «reconocimiento» de sí en los otros, el terreno ético-social queda fuera de su jurisdicción. La historia, en cambio, ha emigrado a unos breves parágrafos —cosa que, sin duda, contrasta con su significación— del capítulo consagrado al «Estado», hacia el final del «espíritu» llamado ahora «objetivo» (*Ibid.,* pár. 548, 347-365), una posición que ya había adquirido para quedarse allí en los *Fundamentos de filosofía del derecho* de 1820 (1970, t. 7, pár. 341-360, 503, 512/1975, 383-395).

Esta ubicación en el sistema es reveladora. Muestra que la historia concierne en general al devenir de instituciones políticas y, en particular, al surgimiento del Estado constitucional moderno. Por otro lado, la historia es entendida como «historia mundial» *(Weltgeschichte),* es decir, como un proceso que va más allá de la vida particular de las naciones y del que no todas participan, cuya meta es una «libertad» que se plasma progresivamente en las leyes de un Estado racional. Hegel caracteriza a esta «historia mundial» en el parágrafo 340 de la *Filosofía del derecho* (*Ibid.,* 503/382) con un juego de palabras como el «juicio final» *(Weltgericht).* Esta célebre equiparación ha dado lugar a una serie de malentendidos: por un lado, Hegel ha historizado así el derecho natural moderno conservando sus ideales de racionalidad, libertad y progreso; por el otro, al colocar a la historia como derecho supremo por encima de los Estados particulares parece caer tanto en las aporías del historicismo, es decir, de un relativismo que no puede de modo consecuente fundarse a sí mismo, como en los peligros de la *Realpolitik,* es decir, de un maquiavelismo que justifica todo lo que acontece por el mero hecho de haber tenido lugar después y mostrarse así como etapa necesaria en camino del «espíritu». La alternativa a esta interpretación consiste en mirar hacia el otro lado de la ecuación. En efecto, el asunto «historia» sirve de transición hacia el «espíritu *absoluto*», en el lenguaje de Hegel el ámbito de la expresión artística, de la devoción religiosa y de la teoría filosófica. Lugares en que la realidad se le revela al hombre en su modo más profundo. De acuerdo a esta interpretación, el «espíritu del mundo» no es un misterioso fantasma de la historia, sino un sujeto ficticio encarnado por el «espíritu de un pueblo» *(Volksgeist)* o un individuo extraordinario que asume en determinada fase histórica la tarea de poner en práctica el punto de vista más avanzado sobre la organización de la vida política. En el mundo moderno la captación de este principio en su forma más pura como «idea» acaece en la filosofía misma.

Las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal,* quizás el texto más leído de Hegel, constituyen una obra relativamente tardía e incompleta. Hegel comenzó su elaboración en 1822-1823, una vez publicada su *Filosofía del derecho* (ellas aparecieron por primera vez póstumamente en 1837). Ambas obras deben ser estudiadas al mismo tiempo porque tienen una unidad temática. La *Filosofía del derecho* desarrolla la teoría política desde el punto de vista contemporáneo del «espíritu del mundo», la «historia mundial» —en la que cada pueblo participa como vanguar-

dia sólo una vez— se propone la reconstrucción de su devenir. Esta doble lectura implica una complementación necesaria. Pero al ser colocada la historia al final de la teoría del Estado, ella representa, según la lógica de la argumentación hegeliana, el horizonte más abarcador. Esto significa que toda forma de Estado, por perfecta que se presente, es irremediablemente transitoria y constituye un momento fugaz en el torrente histórico. Así, el conocido *dictum* de Hegel del prólogo a la *Filosofía del derecho* —que ha contribuido a su inmerecida fama como filósofo oficial del Estado prusiano— según el cual «lo racional es real *(wirklich)* y lo real *(wirklich)* es racional» (*Ibid.*, 24/23) no debe tomarse como una equivalencia fáctica. Hegel señala más bien un proceso de tensión entre ambos aspectos que define a la historia misma. En uno de los apuntes más interesantes tomados de sus clases recientemente publicadas la proposición reza: «Lo que es racional deviene real *(wirklich)* y lo real *(das Wirkliche)* deviene racional» (1983, 51). Tras la monumental construcción metafísica del plan de la historia hay sin duda también una oculta *dimensión práctica;* la razón no es sólo la descripción de un camino recorrido, y en realidad lo es muy pocas veces, sino una norma y conquista. Pero Hegel mismo parece desconocer este aspecto constitutivo de su propio punto de vista al presentar a la historia como una enorme teodicea con una lógica objetiva implacable en la que la destrucción y recurrente irracionalidad son incorporadas como etapas necesarias en el camino dialéctico hacia la libertad. No queda lugar en ella para el azar, el sufrimiento inútil y el crimen absurdo —la necesidad «lógica» de Hegel se acerca bastante a la necesidad «natural» de Herder—. Es esta plenitud de sentido lo que la ciega frente al peligro de la irracionalidad y le da la apariencia de una entrega confiada al acontecer.

En la reelaboración del material histórico que tiene lugar en las *Lecciones,* Hegel ha conservado el paradigma conceptual de la *Fenomenología:* el desarrollo de la humanidad es expuesto como camino de autoconocimiento del espíritu (y no sólo del sujeto que la reconstruye). La fórmula que la define es: «progreso en la conciencia de la libertad» (1970), t. 12, 32/1971, 47[18]). Lo que da sentido al acontecer histórico es el paulatino descubrimiento del hombre de su propia libertad; esta revelación que mide el progreso es una forma de *su saber.* Éste es un punto importante porque implica que la trama de los acontecimientos *no* es, en gran medida, un proceso consciente y que hay una «razón» que no parece ser la humana y a pesar de todo conduce a ella. La historia es descriptiva como el campo en el que se desatan pasiones e intereses, egoísmo y ambición, pero todo ese juego de fuerzas es reconducido hacia un fin común. Con la hipótesis de una «astucia de la razón» *(List der*

18. Las citas se hacen de acuerdo a la edición de Karl Hegel, salvo que se indique lo contrario. Pero el lector interesado puede consultar la de G. Lasson y J. Hoffmeister —ver bibliografía general—, que contiene un texto mucho más amplio, del mismo modo que la correspondiente versión castellana de José Gaos.

Vernunft) (1970, t. 12, 49/1971, 60), Hegel atribuye una lógica al cambio histórico que impone su necesidad por encima de las intenciones de los protagonistas de la acción, una nueva versión de la teleología antagónica de Kant. Pero lo que guía el curso del acontecer no es en él un implacable «destino», o la insondable sabiduría de la «providencia», aun la «razón» es una palabra vacía (*Ibid.,* 28/44). Estas categorías son síntomas de una conciencia que no se reconoce a sí misma, designan fases del desarrollo histórico que es necesario entender. Lo que se oculta detrás de todo esto es el hombre mismo que se proyecta en ellas y no ha reconocido aún su autonomía. La racionalidad de los acontecimientos del pasado adquiere así un doble sentido. Por un lado, la historización de la razón conduce a la tarea de descifrar el contenido racional del mito, la expresión estética o la «representación» religiosa. Por el otro, a interpretar el devenir humano como el de un sujeto en condiciones de «hacer» la historia, es decir, de adecuar la realidad política a la «razón».

Hegel lleva a cabo un análisis del fenómeno histórico en tres niveles. Parte de la *vivencia* contemporánea de la historicidad como un proceso irreversible a la vez destructivo y renovador. El segundo estrato está constituido por la *historiografía* que arranca los datos empíricos del flujo temporal y los preserva para la memoria como un todo coherente en la narración; por último, la *historia filosófica* reexamina los acontecimientos del pasado y busca en ellos su contribución a la emancipación de la especie (*Ibid.,* 11-33/31-47). En la elaboración de esta visión filosófica de la historia confluyen la teoría del Estado con el esquema de la evolución de la conciencia.

Antes de exponer la marcha de la historia misma, Hegel presenta su escenario geográfico. Allí se encuentra uno de los capítulos más polémicos de su construcción de la trama histórica: su tratamiento del «nuevo mundo». En él se establece taxativamente la «debilidad» e «inferioridad» tanto de la naturaleza animal como humana de América. Es cierto que Hegel repite con ello un lugar común de la época basado en pésima información y prejuicios —una imagen similar se encuentra también en Kant (*Ibid.,* 107-114/105-110[19])—. Frente a su descripción de la naturaleza americana, su colega en la universidad de Berlín, Alexander von Humboldt, no habría podido sino sonreír. Pero también es cierto que todo esto encajaba muy bien para destruir nuevamente con medios empíricos la fábula del buen salvaje y criticar así la condición del hombre en el estado de naturaleza, para la que América servía de arsenal de ejemplos. En la versión de Hegel, América es un mundo surgido tardíamente al igual que Oceanía, sus habitantes no llegaron a desarrollar culturas significativas y se mostraron fácil presa de los conquistadores. Su endeblez llega hasta el extremo de que en ciertas regiones los jesuitas deban recordarles a los indicios, mediante el tañer de una campana a medianoche, el cumpli-

19. Para la visión hegeliana de América resulta indispensable Gerbi, 1982, 527-558, sobre Kant: 414-422. Consultar también el artículo de Ortega de 1928: «Hegel y América», en Ortega, 1972, 15-33.

miento de sus deberes maritales (1970, t. 12, 108/1971, 106). La debilidad congénita y la indolencia de los precolombinos ha hecho necesaria la importación de «negros», más aptos para el trabajo y más receptivos para la cultura. El americano no conoció ni el *caballo* ni el *hierro,* instrumentos «absolutos» para fundar un «poder» (no se menciona en cambio la ausencia de la *rueda,* que hace más admirables aún sus construcciones). La historia americana es sólo un anexo de la europea, ni el Descubrimiento ni la población indígena parecen tener cabida en la «historia mundial». Lo que falta en el indio es el sentido de «dignidad» y «orgullo» *(Selbstgefühl)* que caracteriza al europeo y sus habilidades. En todo caso, la dialéctica del amo y el esclavo funciona sólo en Europa.

La segunda parte del capítulo es más interesante. Hegel constata en ella un «asombroso contraste» entre el norte y el sur. Mientras que el primero fue «colonizado» por industriosos protestantes, que buscaron allí refugio de las guerras religiosas europeas, el sur fue «conquistado» para ser dominado y expoliado; su población es católica. En el norte se ha formado una «constitución republicana» que se mantiene merced a la válvula de escape que representa la disponibilidad de tierras: «... si los bosques germánicos hubiesen existido aún, no se habría producido la Revolución francesa» (*Ibid.,* 113/109). Al igual que Kant, Hegel no vio el futuro histórico de la democracia. ¿La ocupación completa del territorio y el consiguiente surgimiento de conflictos sociales traería consigo la necesidad de establecer una monarquía? Mientras tanto, en el sur se hacen y deshacen las repúblicas basadas en el poder militar. Hegel menciona una posible confrontación entre el norte y el sur, y declara a América en general continente del «futuro» (*Ibid.,* 114/110).

Volvamos al modo en que Hegel considera el continuo histórico. La división en épocas es parecida a la de Herder, y también, hasta cierto punto, la analogía de las edades —aunque Hegel sitúa a la vejez de la humanidad en el «mundo germánico» (*Ibid.,* 133-141/126-131). Se trata de cuatro grandes períodos que pueden caracterizarse esquemáticamente del siguiente modo.

El primero, el «mundo oriental» (nuevo respecto de la *Fenomenología*), representa para la historia lo que el capítulo sobre «dominación y servidumbre» para el pasaje del hombre salvaje al estado civil, es decir, la transición de la prehistoria a la historia que tiene lugar en la formación de los grandes imperios asiáticos. Teocracia, patriarcalismo y *despotismo* son las formas políticas con que se nos presentan estas civilizaciones (China, India, Persia, Asiria, etc.); en ellas se produce el despertar del hombre y su paulatina separación de la naturaleza, tal es el sentido de sus instituciones políticas, de sus dioses y monumentos. La segunda época corresponde al «mundo griego» (la transición a él se consuma en el imperio persa, en el que Hegel incluye a persas, sirios, judíos y egipcios). Al igual que Herder, ve en la forma de vida de los griegos la edad juvenil de la humanidad. Una armonía entre individuo y comunidad que no volverá a repetirse jamás y hace posible la democracia. En el trata-

miento de la historia griega Hegel se orienta por un ideal estético en el que se reconocen las huellas de la influencia de Winckelmann y de Schiller: no sólo el arte griego, del que aquí se ocupa sólo de paso, el modo de concebir sus dioses y su organización política en la que surge por primera vez la *individualidad* que adquiere su sentido en la participación en lo público, es visto por Hegel como la fugaz armonía de la belleza.

El contraste con el «mundo romano» es completo. A diferencia del ciudadano que busca la norma de lo justo en las leyes vigentes de su ciudad, nos enfrentamos ahora al individualismo extremo de los intereses que se apoderan de la ida pública romana. Hegel ve en ella un antecedente de la «sociedad civil» moderna. Si bien ésta no se basa aún en la división del trabajo y la industria sino en la conquista y el saqueo, en ella surge un individualismo desenfrenado que termina en la autodestrucción. En la historización de las formas de gobierno aristotélicas le toca el turno ahora a la *aristocracia* patricia en conflicto con las aspiraciones democráticas de la plebe, que se desata por todas partes y que la riqueza proveniente de la usurpación y expansión logra mantener latente. La socialidad romana es para Hegel el ámbito del desgarramiento de la conciencia, primero, entre lo público y lo privado, luego entre una libertad individual ilimitada y el sometimiento de todos a la voluntad arbitraria de un individuo sobre los demás. En la Roma imperial se consuma la destrucción de la vida política; su logro histórico, el derecho privado, es el consuelo de un individuo despojado de derechos públicos.

A pesar de su insistencia en la negación del azar en los acontecimientos humanos, el texto de Hegel contiene una serie de observaciones críticas sobre aspectos de la vida histórica para los que no parece haber justificación alguna (salvo la ignorancia que tiene el hombre de sí mismo). El caso más notorio es su condena a la esclavitud en el mundo antiguo.

A partir de aquí la historia discurre entre dos acontecimientos centrales: el cristianismo y la Revolución. El primero tiene lugar en el marco de la inmoralidad y corrupción de la vida ética que representa para Hegel la Roma imperial. Aquí surge, con la ayuda del Dios judío, el nuevo principio de la *interioridad.* El yugo romano prepara el terreno al ejercer una «disciplina» *(Zucht)* del arbitrio. El despotismo del señor de este mundo es reemplazado por la pureza del señor divino, en la que el hombre descubrirá su propio espíritu: «El nuevo principio es el eje alrededor del cual gira la historia mundial» (*Ibid.,* 386/344). En la visión del cristianismo llama la atención, por un lado, el modo en que Hegel relaciona fenómenos sociales con el surgimiento de la conciencia religiosa. Por otra parte, el «nuevo principio» se revela *en* el cristianismo pero no es el cristianismo, si se entiende por tal el contenido dogmático-religioso. El mensaje de Cristo es reinterpretado a la luz de la teoría del camino de la conciencia humana y de las estructuras racionales que produce a lo largo de su evolución (el lector interesado puede consultar el capítulo de la *Fenomenología* dedicado a la «conciencia infeliz» (1970, t. 3, 163-177/1966, 128-139). En la igualdad de todo individuo ante Dios, el hombre reco-

noce la igualdad de los humanos y la historia subsiguiente será la de la paulatina secularización y conversión en derecho del principio de la libertad interior y del igualitarismo trascendente. Recién sobre la base de la experiencia cristiana el hombre reconoce que «todos son libres» y no unos pocos, así como que la esclavitud es incompatible con el derecho.

El cuarto período corresponde al «mundo germánico», una denominación poco feliz para designar la historia europea medieval y moderna, que delata, por otra parte, que el peso está puesto en el protestantismo y la reforma. El conflicto central es ahora el que tiene lugar entre el mundo sagrado administrado en un principio por la Iglesia y el mundo político secular. La realización de los ideales cristianos conduce a la formación de la *monarquía constitucional,* la forma política que Hegel creía más adecuada para el mundo de la naciente sociedad industrial.

El último capítulo de las *Lecciones* trata del «Iluminismo y la Revolución». Hegel introduce su tratamiento de la Revolución francesa con palabras que han dado lugar a toda una polémica: «Con este principio formalmente absoluto llegamos al *último estadio de la historia, a nuestro mundo, a nuestros días*» (1970, t. 12, 524/1971, 460). ¿Quiere decir Hegel con esto simplemente que el derrotero de la historia nos ha conducido a un tratamiento de la situación actual del mundo o, lo que es muy diferente, a establecer el período postnapoleónico como el *final de la historia*?

Esta última manera de entender el texto ha sido popularizada por las célebres *Lecciones* de Alexander Kojève (1947, 468) sobre la *Fenomenología* y renovada en la actualidad por Francis Fukuyama (1989), quien identifica la fase final con el triunfo definitivo del capitalismo liberal. En todo caso, la crítica de Hegel a una «sociedad civil» desenfrenada, y los principios del liberalismo expuesta en este mismo capítulo hace muy poco plausible esta asimilación. Puede ser que el carácter cerrado del sistema, o la calificación de «absoluto» a un tipo de conocimiento filosófico, pueda hablar a favor de este punto de vista. Se debe tener en cuenta, sin embargo, que las *Lecciones* no fueron publicadas por Hegel y que en la primera edición de ellas hecha por su discípulo Eduard Gans la proposición citada se lee de otra manera: en vez de «historia» *(Geschichte)* aparece el término de difícil traducción *Welthistorie* (Hegel, 1837, 437-438), con lo que se obtendría algo así como «llegamos al último estadio del historiador mundial...», o sea, de la comprensión o narración *subjetivas* de la historia y no a una fase final. No hay en Hegel, dicho sea de paso, algo equivalente a la «paz eterna» de Kant. Por el contrario, la guerra es tomada como una instancia ineludible de las relaciones entre Estados soberanos. Más aún, ella cumple incluso una función positiva al recordar de vez en cuando a las partes de la sociedad que se han solidificado en su aislamiento su dependencia del todo. La guerra opera como una *revelación* en la que se muestra el verdadero carácter, virtudes y vicios de una sociedad determinada. Hegel no es, por cierto, un belicista por principio (1970, t. 7, pár. 324-329, 491-497; 1975, 370-376)[20]. El re-

20. Para una interpretación equilibrada, véase Avineri, 1972, c. 10.

chazo de la propuesta kantiana tiene otros motivos, además de su escepticismo frente a las posibilidades de ponerla en práctica. En la confrontación bélica externa ve un factor de renovación de la vida política interna —quizás uno de los supuestos tácitos de su filosofía optimista (o si se quiere, ingenua) de la historia es que a la larga siempre triunfa el Estado que representa el principio superior.

Hay, por otro lado, pocas pero significativas alusiones a *problemas con que debe enfrentarse el futuro* que indican que, a pesar de las apariencias, el sistema no es tan cerrado como parece. Por lo pronto, la conciencia de que toda filosofía es «su tiempo captado en pensamientos» (1970, t. 7, 26/1975, 24), y, por lo tanto, necesariamente limitada en su perspectiva. Además, como hemos visto, el posible conflicto continental americano, la creciente polarización de la «sociedad civil» (*Ibid.,* pár. 245, 390/273) o por último, como en este capítulo final de las *Lecciones,* la incertidumbre que crea para la institucionalización política una lucha desgastante entre el partido oficial y la oposición (1970, t. 12, 534-535/469). Todo esto hace muy probable que Hegel haya obrado consecuentemente al limitar la teoría de la historia a la reconstrucción del pasado, sin que esto implique que el tiempo haya terminado.

Volvamos ahora al tema de la última parte de las *Lecciones:* la Revolución. Si bien el capítulo contiene una serie de críticas al «formalismo» de la razón ilustrada en general y a la fundamentación liberal-contractualista del poder político, Hegel proclama la vigencia incondicional del nuevo principio, *la necesidad de legitimar ante la razón toda forma de organización y poder estatal:*

> La idea, el concepto de derecho, se hizo valer *de una [buena] vez,* y contra esto el viejo esquema de la injusticia no pudo ofrecer resistencia. Se estableció ahora una constitución con la idea del derecho y en adelante todo se basará en ella. Desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran alrededor de él, nunca se había visto que el hombre se pusiese de cabeza, es decir (apoyado) sobre su idea, y construyese la realidad de acuerdo a ella (*Ibid.,* 529/464).

La Reforma —sobrevalorada en sus efectos políticos— es interpretada retrospectivamente como la anticipación de un cambio de mentalidad que obedece a la misma intención y converge al mismo resultado —la irrupción de la Revolución parece quedar así reservada a los países católicos—. Hegel retoma de la *Fenomenología* su análisis político del «terror» y remite a la teoría del Estado que desarrollara de acuerdo al nuevo principio en la *Filosofía del derecho.*

La filosofía hegeliana de la historia no es, por cierto, la de un «liberal». Su crítica al individualismo, que está en el punto de partida de las concepciones jusnaturalistas modernas, está enraizada en una visión de una libertad que acoge en sí el interés particular pero comienza donde éste termina. La razón de ello es que, a sus ojos, una sociedad basada únicamente en el beneficio personal se autodestruye porque produce desigualdad generalizada y el interés general es usurpado por el de unos pocos.

Por el contrario, un Estado que no tuviese su fuente de legitimación en la convicción e interés de sus ciudadanos conduce o al despotismo o, si se pretende instaurar la «voluntad general», al «terror». Su teoría de la «monarquía constitucional», más allá de sus aspectos obsoletos, está diseñada para hacer vigentes (y en modo alguno para negar) los mismos principios que la Revolución no logró institucionalizar de modo verdadero.

BIBLIOGRAFÍA

Avineri, S. (1972), *Hegel's Theory of the Modern State,* Cambridge.

Berlin, I. (1976), *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas,* London.

Brauer, O. D. (1982), *Dialektik der Zeit,* Stuttgart.

Croce, B. (1955), *Teoría e historia de la historiografía,* E. J. Prieto, Buenos Aires.

Estiú, E. (1961), *Del arte a la historia en la filosofía moderna,* Buenos Aires.

Fetscher, I. (1975), *Rousseaus politische Philosophie,* Frankfurt a. M.

Fukujama, F. (1989), «¿El fin de la historia?», en *Doxa, 1,* 3-12, v.e. T. Vámagy (originalmente en *The National Interest,* 1989).

Gadamer, H.-G. (1972), *Kleine Schriften III. Idee und Sprache,* Tübingen.

Gadamer, H.-G. (1975), *Wahrheit und Methode,* Tübingen.

Gerbi, A. (1982), *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica (1750-1900),* v.e. A. Alatorre, 2.ª ed., México.

Habermas, J. (1969), *Strukturwandel der Öffentlichkeit,* Neuwied/Berlin.

Habermas, J. (1976), *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus,* Frankfurt a. M.

Hegel, G. W. F. (1907), *Hegels theologische Jugendschriften,* ed. de H. Nohl, Tübingen.

Hegel, G. W. F. (1978), *Escritos de juventud,* v.e. J. M.ª Ripalda, México.

Hegel, G. W. F. (1966), *Politische Schriften,* ed. de J. Habermas, Frankfurt a. M.

Hegel, G. W. F. (1972), *La constitución de Alemania,* v.e. D. Negro Pavón, Madrid.

Hegel, G. W. F. (1970), *Phänomenologie des Geistes,* ed. de las *Werke* de E. Moldenhauer y K. M. Michel, tomo 3, Frankfurt a. M.

Hegel, G. W. F. (1966), *Fenomenología del Espíritu,* v.e. W. Roces, México.

Hegel, G. W. F. (1970), *Jenaer Schriften (1801-1807),* ed. de las *Werke* de E. Moldenhauer y K. M. Michel, tomo 2, Frankfurt a. M.

Hegel, G. W. F. (1970), *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* ed. de las *Werke* de E. Moldenhauer y K. M. Michel, tomo 7, Frankfurt a. M.

Hegel, G. W. F. (1975), *Principios de la filosofía del derecho,* v.e. J. L. Vermal, Buenos Aires.

Hegel, G. W. F. (1970), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften,* 3.ª ed. de las *Werke* de E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt a. M.

Hegel, G. W. F. (1837), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* ed. de E. Gans, Berlin.

Hegel, G. W. F. (1970), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* ed. de las *Werke,* de E. Moldenhauer y K. M. Michel, tomo 12, Frankfurt a. M.

Hegel, G. W. F. (1971), *Filosofía de la historia,* v.e. J. M. Quintana Cabanas, Barcelona.

Hegel, G. W. F. (1955-1976), *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* 4.ª ed., ed. de G. Lasson y J. Hoffmeister, Hamburg.

Hegel, G. W. F. (1953), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* v.e. J. Gaos, 2 vols., Madrid.

Hegel, G. W. F. (1983), *Philosophie des Rechts,* ed. de D. Henrich, Frankfurt a. M.

Henrich, D. y Horstmann, R.-P. (eds.) (1982), *Hegels Philosophie des Rechts,* Stuttgart.

Herder, J. G. v. (1820), *Auch eine Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts,* en *Werke,* Karlsruhe, ed. de J. v. Müller, tomo 1, IV.

Herder, J. G. v. (1950), *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad,* v.e. E. Tabernig, con una introducción de E. Pucciarelli: «Herder y el nacimiento de la conciencia histórica», Buenos Aires. Lamentablemente, la traducción no conserva los subrayados originales del autor; en cambio, divide el texto con útiles subtítulos.

Herder, J. G. v. (1820), *Ideen zur Geschichte der Menschheit,* en *Werke,* ed. de J. v. Müller, tomo 3-6, Karlsruhe.

Herder, J. G. v. (1959), *Ideas para una filosofía* Rovira Armengol, Buenos Aires.

Hyppolite, J. (1968), *Introduction a la Philosophie de l'histoire de Hegel,* Paris.

Kant, I. (1946), *Historia natural y teoría general del cielo,* v.e. P. Merton, prólogo de M. Sadosky, Buenos Aires.

Kant, I. (1974), *Schriften zur Geschichtsphilosophie,* ed. y prólogo de M. Riedel, Stuttgart.

Kant, I. (1958), *Filosofía de la historia,* v.e. y estudio preliminar de E. Estiú, Buenos Aires; la traducción no conserva los subrayados originales.

Kant, I. (1977), *Zum ewigen Frieden,* 153-251, de la ed. de Wilhelm Weischedel, tomo XI, Frankfurt a. M.

Kant, I. (1933), *La paz perpetua,* v.e. de F. Rivera Pastor, Madrid.

Kant, I. (1970), *Crítica de la facultad del juicio,* ed. de W. Weischedel, tomo XI, Frankfurt a. M.

Kant, I. (1948), *La filosofía como sistema,* primera versión de la Introducción a la *Crítica de la facultad del juicio,* v.e. P. von Haselberg, Buenos Aires.

Kaulbach, F. (1966), «Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant», en *Kant-Studien,* 56.

Kluge, F. (1967), *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache,* 20.ª ed., Berlin.

Kojève, A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel,* Paris.

Kopper, J. (1990), *Einführung in die Philosophie der Aufklärung,* Darmstadt.

Landgrebe, L. (1975), *Fenomenología e historia,* v.e. M. Presas, Caracas.

Lessing, G. E. (s.a.), *La educación del género humano,* en *Escritos filosóficos y teológicos,* ed. y v.e. A. Andreu Rodrigo, 573-603, Madrid.

Litt, Th. (1949), *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt,* Heidelberg.

Lukács, G. (1973), *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie,* Frankfurt a. M.

Lukács, G. (1963), *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista,* v.e. M. Sacristán, México.

Lutz-Bachmann, M. (1988), *Geschichte und Subjekt. Zum Begriff der Geschichtsphilosophie bei Immanuel Kant und Karl Marx,* München.

Meinecke, F. (1962), *El historicismo y su génesis,* v.e. J. Mingarro y San Martín y T. Muñoz Molina, México.

Mondolfo, R. (1946), *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes,* Buenos Aires.

Ortega y Gasset, J. (1972), *el espectador, VII-VIII* (minúscula en el original), Madrid.

Rosenkranz, K. (1971), *G. W. F. Hegels Leben,* Darmstadt.

Rouché, M. (1940), *La philosophie de l'histoire de Herder,* Paris.

Saner, H. (1967), *Kants Weg vom Krieg zum Frieden,* München.

Schmidt, G. (1982), *Razón y Experiencia. Estudios sobre historia y sistemas de filosofía,* v.e. E. Garzón Valdés, Buenos Aires.

Valls Plana, R. (1971), *Del yo al nosotros,* Barcelona.

Varios (1948), *Vico y Herder. Ensayos conmemorativos del segundo centenario de la muerte de Vico y del nacimiento de Herder,* Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.

Voltaire (1959), *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones y sobre los principales hechos de la historia desde Carlomagno hasta Luis XIII,* v.e. H. Rodríguez, con un estudio preliminar de F. Romero, Buenos Aires.

Vörlander, K. (1974), «Kant und Marx», en *Marxismus und Ethik,* ed. H. J. Sandkühler y R. de la Vega, Frankfurt a. M., 262-350.

Walsh, W. H. (1983), *Introducción a la filosofía de la historia,* v.e. F. M. Torner.

LA FILOSOFIA POSTIDEALISTA (MATERIALISTA) DE LA HISTORIA

Eduardo Vásquez

I

Para entender cabalmente la concepción materialista de la historia desarrollaremos esa concepción cotejándola con la concepción idealista de la historia. Ello es sumamente importante por cuanto hay términos comunes entre ambas concepciones, los cuales, sin embargo, adquieren significaciones diferentes.

El término «dialéctico» es uno de ellos. La filosofía de Hegel es denominada por él mismo especulativa o dialéctica. Ante todo, Hegel es profundamente antimaterialista y antiempirista y ello porque, según él, «el empirismo es una doctrina de servidumbre y no de libertad» (Hegel, 1970, 111). El pensamiento, en cuanto toma su contenido de la experiencia, no es libre, está determinado, de allí el rechazo de la teoría del conocimiento kantiano y su admiración por su teoría moral. En esta última Kant se refiere a la autonomía y a la libertad del pensamiento, es decir, el pensamiento no debe regirse por la experiencia sensible, sino, por el contrario, debe hacer que la experiencia sensible se someta al pensamiento. Kant no cumplió su programa. Hegel se propondrá perfeccionar al kantismo.

¿Cómo poder lograrlo? ¿Cómo poder derivar todos los contenidos, todas las determinaciones del pensamiento mismo, sin acudir a nada externo? Para ello Hegel utilizará la dialéctica. Ciencia y dialéctica son equivalentes, pues «la verdadera ciencia consiste en la derivación de su contenido total a partir del simple concepto (de lo contrario una ciencia no merece, por lo menos, el nombre de una ciencia filosófica)» (Hegel, 1976, 284). El procedimiento para derivar el contenido a partir del concepto es hacer que la unidad (A) contenga a su negación (no-A). De allí el empeño de Hegel en la crítica a la identidad abstracta. No-A está contenido en A, en la unidad. En la *Ciencia de la lógica* las distintas no-A

serán todas categorías las cuales no son otra cosa más que las distintas especificaciones del pensamiento. Ellas son pensamiento, pero no en la forma universal abstracta, sino de lo universal que se refiere a secciones específicas de lo real. En esa teoría se deben retener dos aspectos importantes. El primero, es que Hegel quiere hacer de lo dialéctico el principio de movimiento del pensamiento, rechazando así la causalidad. Por otra parte, la derivación de las categorías a partir del pensamiento es también un rechazo al empirismo de Kant, el cual las tomó como dadas sin deducirlas. Ello, para Hegel, constituye como «una afrenta a la ciencia» (Hegel, 1966). Hegel quiere establecer la relación de necesidad entre las distintas categorías, impugnando así el empirismo que se limita a recopilar hechos, sin establecer entre ellos las relaciones necesarias.

Nos hemos visto precisados a aclarar lo que Hegel entendió por dialéctica. Ello es indispensable, ya que a la doctrina de Marx se le ha llamado materialismo dialéctico, sin determinar con toda claridad que la dialéctica en Hegel cumple una función dirigida a destruir el materialismo. No podemos dejar de mencionar que en Hegel lo que él entiende por racionalidad es la unidad entre lo universal y lo singular, una vez realizada, de tal modo que lo singular pierde toda característica propia para identificarse con lo universal. La singularidad sensible, principio del materialismo, se ve absorbida por lo universal, y sólo en ella tiene verdad y realidad. De allí la protesta de Feuerbach contra ese procedimiento que considera verdadero «al pan lingüístico o lógico, y no al pan sensible, al cual le debo mi existencia» (Feuerbach, 1964, tesis 28).

No es, pues, aceptable para una filosofía materialista la dialéctica como la concibe Hegel, esto es, como automovimiento del pensamiento, y como absorción de los entes singulares dentro de determinaciones universales que, a su vez, son pensamientos. Pero hay aún otro aspecto en que la dialéctica hegeliana era inaceptable para una filosofía materialista, y es el uso de la categoría de finalidad. Según Hegel, «la razón es el *obrar con arreglo a un fin*» (Hegel, 1966, 17). Ya que la razón, definida como unidad entre singularidad y universalidad, actúa conforme a un fin, ese fin ya está actuando en cada etapa de desarrollo de la razón. En Hegel, la historia cobraba suma importancia porque la razón no se realizaba de una sola vez, sino que cada etapa de la historia era una en que la razón se realizaba parcialmente. Cada época histórica implica una relación con la que antecede y la que le sucede. Pero Hegel concibe a la época *posterior* como la verdad de la época anterior. El orden histórico es trastocado por el finalismo, ya que lo que tiene que realizarse al final rige el desarrollo y la sucesión de las etapas que le antecede. La causalidad, esto es, la sucesión temporal ordenada según una causa que produce un efecto, según lo cual el presente es originado por el pasado, es invertida por el finalismo hegeliano: el futuro (el fin por realizar) determina y rige al presente.

Por otra parte, en esa manera de concebir la historia como regida por el automovimiento del concepto, los hombres son manipulados por

dicho concepto, que se vale de ellos para conseguir sus fines. Y los hombres que están inmersos en el proceso no tienen la menor conciencia de cuáles son las fuerzas realmente actuantes. Sólo al final del proceso, cuando todo ha concluido, cuando el mundo producido por el automovimiento del concepto se ha consolidado, surge en la filosofía (en la de Hegel) la ciencia verdadera: «el filósofo sólo aparece como el órgano en el que cobra conciencia posteriormente, después de transcurrir el movimiento, el espíritu absoluto que hace la historia» (Marx, 1959, 151). La acción de los hombres carece de conciencia. Los hombres hacen la historia, pero no saben la historia que hacen. Sólo la filosofía es capaz de comprender el proceso, pero sólo después de haber ocurrido.

II

Este breve resumen de la filosofía de la historia de Hegel nos permitirá comprender mejor las críticas que le hicieron los filósofos posteriores. Marx le concede papel prioritario a L. Feuerbach. Desde luego, Feuerbach no es el único crítico del idealismo hegeliano. Max Stirner y Soeren Kierkegaard tienen críticas muy válidas contra Hegel. Pero Feuerbach es el que más influyó sobre Marx. Fue él, según Marx, el que descubrió el misterio de la filosofía hegeliana. Él es el verdadero superador de la filosofía de Hegel.

Feuerbach es el fundador del verdadero materialismo; es él el que ha reemplazado la dialéctica de los conceptos por «la relación entre el hombre y el hombre»; es él el que restaura lo sensible como teniendo su fundamento en sí mismo o en otro ser sensible y no en un ser espiritual. Todo ello puede condensarse en las siguientes palabras de Marx: «Feuerbach probó que la filosofía no es otra cosa que la religión plasmada en pensamientos y desarrollada según el pensamiento» (*In Gedanken gebrachte und denkend ausgeführte Religion*) (Marx, 1959, 51). Feuerbach escribió primero *La esencia del cristianismo*. En ese texto realizó la crítica de la religión utilizando el concepto hegeliano de la exteriorización (*Entäusserung*). Según ese concepto, el género (los hombres) coloca fuera de ellos todas sus características esenciales y ellas adquieren la consistencia de una cosa. Esa coseidad (*Dingheit*) tiene la forma de un ser objetivo, por ello es sólo apariencia (*Schein*). Los hombres pueden volver a traer a su esencia lo que habían separado de ellos. Es como un movimiento de sístole y diástole. No cabe duda de que allí están presentes rasgos esenciales de la dialéctica de Hegel. Pero lo que no es hegeliano es el *sujeto*. Ahora no es el concepto el que pone un predicado que ya estaba contenido en él, sino que el sujeto son los hombres de carne y hueso, los hombres finitos que, al agruparse, forman el género con propiedades infinitas. Según esta inversión, Feuerbach ha descubierto el verdadero sujeto. Ya *La esencia del cristianismo* anunciaba las futuras críticas que Feuerbach desarrollará en *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*

y en *Filosofía del futuro.* Es en ese par de obras donde Feuerbach hará una crítica exhaustiva y profunda de la lógica y la filosofía hegelianas. Hegel, según Feuerbach, ha convertido al Dios de la teología en un proceso lógico. Como Dios, la lógica tiene la facultad de crear, de sacar de sí misma la objetividad: «La lógica hegeliana es la teología reducida a la razón y al presente, la teología convertida en lógica» (Feuerbach, 1964, 50). Si se entiende lo que está contenido en la lógica, se entenderá claramente la razón por la que Feuerbach reduce la lógica a ser teología. La lógica es el pensamiento, pero al comienzo el pensamiento carece de determinaciones, y por eso es vacío. Tiene que tener un contenido, pero no puede tomarlo de fuera de sí mismo. Y entonces Hegel acude a la negación que diferencia o determina. El pensamiento es igualdad consigo mismo, pero él mismo se fracciona, produce la desigualdad (No-A está contenida en A). La desigualdad que surge se pone como lo opuesto de la anterior igualdad (o unidad). Pero en realidad, como dice Hegel constantemente en la *Fenomenología,* «es una diferencia que no es una diferencia». Es allí donde se encuentra la exteriorización y la alienación. Esa diferencia es un predicado cuyo sujeto es el pensamiento. Pero el predicado es de la misma naturaleza que el sujeto de donde ha surgido. Aparentemente, hay dos realidades, pero realmente no hay más que una, el pensamiento:

> Este pensamiento realizado, alienado (*entäussert*), es la naturaleza, lo real en general, el ser. ¿Pero qué es lo real verdadero en esto real? El pensamiento, el cual también por eso inmediatamente se despoja de nuevo del predicado como su verdadera esencia (Feuerbach, 1964, 63).

Ese texto de 1842 contiene las críticas esenciales de Feuerbach a Hegel, las cuales a su vez serán admitidas y desarrolladas por Marx. Allí está presente la *primera negación*: el pensamiento se exterioriza o saca de sí una determinación o diferencia (el predicado). Es el momento materialista o ateo de lo dialéctico, la negación de Dios como ser aparte e intemporal. Con el predicado, el pensamiento entra en el tiempo. Pero luego, ese predicado es retrotraído al sujeto, es reconducido a la unidad. Es el restablecimiento de la unidad primera, o la negación de la primera negación. Restablecimiento de la teología o del pensamiento que se ha despojado de su momento materialista.

Para un pensamiento materialista, se planteaba el problema de la objetividad. En Hegel, la objetividad es constituida o puesta por el pensar y sólo tiene la sustancialidad que le da el pensar. Marx utilizará la crítica de Feuerbach para embestir contra lo que él llama la pseudo-objetividad hegeliana. Para fundamentar su materialismo, Marx tenía primero que desentrañar en qué se había convertido la historia humana en Hegel. Ciertamente, Hegel había encontrado solamente la «expresión abstracta», «lógica especulativa del movimiento de la historia» (Marx, 1959, 52). Hegel lo expresa lógicamente como una unidad que se escinde a sí misma,

pone frente a sí su propia escisión y luego la vuelve a absorber dentro de sí. Contra esta concepción, Marx, siguiendo a Feuerbach, opondrá su concepción de la historia, como historia de los propios hombres, los cuales establecen entre sí determinadas relaciones, establecidas a su vez por la manera como producen su vida. Pero, ya allí, va más allá de Feuerbach. Éste concibe los hombres como seres pasivos, no los concibe como activos, como transformadores del medio en que se desenvuelven sus vidas. En el idealismo, había un concepto importante que Feuerbach no comprendió: el de actividad. Hegel lo utilizó siempre pero se lo atribuyó al pensamiento, capaz de moverse a sí mismo, sin ningún impulso externo. Marx, en cambio, buscará en la actividad humana *sensible* el origen del movimiento en la historia humana.

Feuerbach ha sido el gran crítico de Hegel, pero su filosofía no es menos idealista que la de aquél. Feuerbach colocará en el lugar de la autoconciencia o el concepto hegeliano a la esencia humana. Ésta es una entidad ahistórica y como tal invariable. Como Feuerbach no comprendió la importancia de los instrumentos de producción y el papel que cumplen en la modificación del entorno natural y en las relaciones que debido a ello se producen entre los hombres, no comprendió la historia. Ésta, para él, es una historia de ideas. Cada filósofo critica al otro, señala sus insuficiencias, pero esa historia no es la de los hombres reales, de carne y hueso, sino la de una esencia humana invariable, que, como la sustancia hegeliana, va sacando de sí misma sus predicados o determinaciones. Feuerbach es materialista, es cierto, porque ha fundado esa filosofía en el ser finito que se sustenta en otro ser finito, pero en cuanto explica la historia, deja de ser materialista. La naturaleza para Feuerbach es siempre la misma, desde toda la eternidad. Y así mismo ocurre con la esencia humana. En la medida en que Feuerbach es materialista, dice Marx, no toma en cuenta la historia y cuando la toma en cuenta no es materialista.

Para fundar el materialismo histórico, esto es, un materialismo activo, que pueda explicar los cambios en las relaciones entre los hombres, Marx recurrirá a los siguientes hechos: Los hombres son seres vivos y como tales necesitan mantenerse viviendo, esto es, tienen que comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más (Marx, 1959, 26). Pero para satisfacer esas necesidades los hombres tienen que producir medios o instrumentos capaces de transformar a la naturaleza haciendo que ésta suministre lo que espontáneamente no da. Hay allí una diferencia profunda entre los hombres y los otros seres naturales. Los seres humanos no vienen dotados con sus instrumentos de producción. Tienen que modificarlos continuamente.

Ya esto hace imposible que el materialismo de Marx sea considerado similar al darwinismo. La producción material de la vida humana «es el primer hecho histórico, y es una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres» (Marx, 1959, 27). Una vez satisfechas las necesidades y produ-

cido el medio para ello, surgen nuevas necesidades y también tienen que ser adquiridos nuevos instrumentos de producción. De allí el continuo cambio de las relaciones entre los hombres, pues «las relaciones sociales están íntimamente ligadas a las fuerzas productivas. Al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian su modo de producción, la manera de ganar su vida, cambian todas sus relaciones sociales. El molino a brazos dará la sociedad con señores; el molino de vapor, la sociedad con capitalistas industriales» (Marx, 1965, 353). En toda historia humana éstos son dos hechos básicos. Lo esencial de Marx se encuentra en esa relación entre las fuerzas productivas y las relaciones entre los hombres que ellas engendran. El desarrollo de las fuerzas productivas, el surgimiento de nuevas técnicas y de la ciencia, crean una nueva forma de objetividad. Una vez constituida, ella se manifiesta como algo dado y no producido. Es la actividad humana la que constituye la objetividad. El materialismo que ignora todo esto convierte a los hombres en productos del medio, sin comprender que el medio a su vez es producto de la actividad de los hombres. Éste es el reproche fundamental de Marx a Feuerbach, a Holbach, Helvetius. Conciben que «los cambios provienen de las circunstancias y educación, pero olvidan que son los hombres los que cambian las circunstancias» (Marx, 1955, tercera tesis sobre Feuerbach). En su libro *Tres fundamentaciones del marxismo,* Federico Riu, en su comentario a la fundamentación del marxismo en Lukács, coloca a Marx en la posición de los materialistas contemplativos. En efecto, el profesor Riu escribe:

> ... este mismo hombre, en la medida en que debemos considerarlo integrado en una totalidad concreta (una sociedad dada que lo condiciona y configura como tal tipo de hombre), presupone siempre una objetividad social, *de la cual no es autor* (subrayado mío), es decir, un fundamento histórico previo (Riu, 1976, 45).

Desde luego los hombres viven en una sociedad dada, siempre se encuentran en sociedad, en determinadas relaciones jurídicas y sociales, pero esa «totalidad concreta» es siempre producto de generaciones anteriores, es un resultado y a la vez un punto de partida. La objetividad social, según Marx, es producto de la actividad humana, del desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones entre los hombres que crea dicho desarrollo. No es el resultado de una escisión del concepto, la cual opone a éste una objetividad sólo aparente, que parece tener consistencia, pero no es más que una neblina fingida (o un vapor imaginario) (Marx, 1959, 61). La crítica que Marx realiza contra Hegel en *La sagrada familia* se centra en el hecho de que la objetividad hegeliana no es tal, pues no es más que el pensamiento que se ha exteriorizado (o enajenado) y, por tanto, es también pensamiento. En cambio, un ser sensible necesita tener fuera de él otros seres, distintos de él, en los cuales él se manifiesta y que sustentan su existencia.

Nos parece que allí se encuentra un punto esencial del pensamiento materialista: el ser sensible es un ser finito y, como tal, necesita de otros

seres finitos para existir. Ser objetivo es ser para otro y tener relación con otro. Es dependencia y relación. Pero, en Hegel, el verdadero ser, el ser infinito, no admite otros seres fuera de él. Es cierto que Hegel admite como necesario que el ser infinito entre en la finitud, se haga finito. Pero lo finito en Hegel no es más que lo infinito mismo puesto como finito. La existencia de la oposición en Hegel (No-A) no es una oposición real, es sólo la apariencia (*Schein*) de una oposición. Nos parece que para exponer la filosofía de Marx es preciso referirla a la de Hegel, ya que continuamente Marx define su filosofía oponiéndola a la de Hegel y su superación nos ayuda a comprender la enajenación en Marx y la superación de ésta. Ya vimos que en Hegel la enajenación se efectúa a causa de una unidad que se escinde y exterioriza su escisión. La superación (*Aufhebung*) de esa escisión la efectúa el pensamiento recuperando su exteriorización. Pero lo exteriorizado sólo es convertido en pensamiento. Y al mismo tiempo lo exteriorizado (una determinación del pensamiento) permanece en el mundo sensible, no desaparece, ya que la superación hegeliana no reduce a nada lo superado. Por ejemplo, la propiedad privada, la familia, son determinaciones del pensamiento (o de la libertad). Al reconocerlo como tal, el pensamiento lo que hace es reconocerse a sí mismo, los ve como él mismo, como de su misma naturaleza, y por eso Hegel puede decir que «en lo otro el pensamiento está cabe sí mismo (*bei sich*)». No hay, pues, un sujeto y un objeto, pues el *objeto* es un pseudo-objeto, un objeto aparente, que sólo por un momento parece ser *lo otro*.

Marx cambiará toda esa dialéctica. Lo que se exterioriza son las fuerzas vitales humanas, son los objetos producidos como medios de vida. Al exteriorizarse, se independizan, no delatan su origen. Son ellos los que constituyen la objetividad y son medios indispensables para la vida del sujeto que los ha producido. No son una «exteriorización del concepto». Son objetos sensibles, indispensables para la vida de sus productores. No son un «vapor imaginario». Ese mundo engendrado o producido por la actividad sensible es un mundo de riquezas, un mundo de objetos capaces de satisfacer las necesidades humanas de los productores. Hay, pues, una diferencia esencial y fundamental entre lo que Marx llama enajenación o exteriorización de lo que Hegel entiende por tal.

Y también la hay entre lo que Hegel llama superación y lo que podría ser entendido por tal en el pensamiento de Marx. En Hegel, ya que lo exteriorizado es el pensamiento mismo, la superación de la exteriorización se efectúa en el ámbito del pensamiento. El pensamiento toma brevemente a su propia objetivación como una realidad independiente y firme, pero esa ilusión se desvanece cuando sabe que esa objetividad no es otra cosa que él mismo. Pero, por otra parte, lo exteriorizado, una vez reconocido como el mismo pensamiento, es superado, y esa superación, realizada sólo en el pensamiento, lo deja estar, no es aniquilado. El pensamiento ya no está entorpecido por algo ajeno a él y, por tanto, la superación es una liberación. El pensamiento se piensa libre, se contempla a sí mismo como única realidad. Esto ocurre en la filosofía. Pero,

en la realidad sensible, los hombres siguen llevando su vida real en la objetividad producida por el pensamiento. No se elevan a la filosofía; siguen viviendo en las enajenaciones del pensamiento, esto es, en el mundo de la propiedad privada, de la familia, de la sociedad civil. Respecto de ello, el filósofo tiene una libertad superior, puesto que en la filosofía él se ha liberado, aunque sea sólo mentalmente, de lo otro, de las exteriorizaciones objetivadas.

Las críticas de Marx a Hegel se hallan contenidas en lo que Hegel entiende por superación (*Aufhebung*). Por una parte, superar quiere decir conservar. Una exteriorización del pensamiento es puesta en la realidad. El pensamiento lo supera cuando pasa a otro modo de existencia, por ejemplo la subjetividad libre de la moralidad. Pero la primera exteriorización (la propiedad privada) sigue en pie. Luego, la oposición que estaba presente entre propiedad privada y subjetividad libre es conciliada (la síntesis), y pasan a formar la sociedad civil. Y de la sociedad civil surgirá el mundo de la eticidad (los distintos poderes). El pensamiento va de superación en superación, pero todo es conservado. Si cada etapa posterior es una crítica a la anterior, en el sentido de añadirle lo que le faltaba a ésta, esa crítica no llega hasta el derrumbe de lo criticado. Por eso, dice Marx, «la obra destructiva da como resultado la más conservadora filosofía, puesto que cree haber superado el mundo objetivo, el mundo sensiblemente real, tan pronto como lo convierte en una mera determinidad de la autoconciencia y que puede disolver también al adversario hecho etéreo en el éter del pensamiento puro (Marx, 1959, 257-262). Marx, continuando la línea crítica iniciada por Feuerbach, califica a la filosofía de Hegel de «falso positivismo», de «criticismo meramente aparente».

En el sentido que Hegel le dio, la superación que niega y conserva a la vez es inútil para una filosofía revolucionaria. En esta etapa de su evolución intelectual, Marx denuncia el papel conservador de la superación hegeliana. La contradicción entre los momentos conciliados se efectúa uniéndolos. Uno de ellos es el complemento del otro, y por ello contiene algo necesario para su sustentación. No parece que esa síntesis de opuestos pueda ser utilizable en una filosofía que concibe a los antagonismos como inconciliables. ¿Cómo, por ejemplo, efectuar la conciliación entre burguesía y proletariado? Una sociedad sin clases supone la desaparición de la clase opresora, no como seres humanos sino como seres que han adquirido determinaciones sociales debido al contexto social en que se desempeñan y que posibilitan la división social en clases.

Por otra parte, lo que llama Hegel «derivación de las determinaciones a partir del concepto» no es más que una ilusión. Pues Hegel toma esas determinaciones de la realidad histórica de su tiempo. Conviene aclarar que Hegel no las toma del Estado prusiano como ya es leyenda, sino de «la realidad que se halla del otro lado del Rin» (Marx, 1959, 9). El Estado que Hegel describe en su *Filosofía del Derecho* es un estado que se «halla a la par con el presente oficial moderno» (Marx, 1959, 8) y en vez de ser una reproducción filosófica de la conciencia jurídica y polí-

tica alemanas, es su más resuelta negación» (Marx, 1959, 9). Hegel ha reproducido en su filosofía jurídica y política el más moderno Estado, el Estado que está surgiendo de la Revolución francesa y de la cultura política inglesa. Pero ello no significa que ese Estado sea una «derivación» de la lógica de Hegel, del «automovimiento del concepto».

Las determinaciones jurídico-políticas que aparecen en la *Filosofía del Derecho* habrá que buscarlas en el modo de producción y en las relaciones entre los hombres. Son ellas las que dan origen a la propiedad privada, principio de la libertad según Hegel, ya que donde ella no existe tampoco existe la libertad (Hegel, 1955, 232). Pero esas determinaciones son propias de un Estado determinado, que ha surgido en la historia y es resultado de un proceso histórico, en el que la burguesía ha desplazado a la aristocracia y ha elevado a la propiedad privada en principio universal, como un derecho fundamental. Y ese principio, contrariamente a lo que sostiene la burguesía y Hegel su filósofo no es un principio universal de libertad sino que origina la pérdida de la libertad de una clase cuya única propiedad es su fuerza de trabajo. E incluso la misma clase poseedora está sometida a la misma enajenación que la proletaria: «La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana» (Marx, 1959, 101). Sólo que la clase poseedora en su enajenación desarrolla su poder y su existencia tiene la apariencia de una existencia humana, en tanto que la clase que carece de propiedad y cuya fuerza de trabajo se convierte continuamente en el capital de la clase poseedora tiene en la propiedad privada el origen de una existencia inhumana y su reducción a la impotencia.

En la etapa histórica que se encuentra la humanidad en la que vive Marx, el modo de producción imperante se fundamenta en la propiedad privada. Una clase de hombres está desprovista de todo, menos de su fuerza de trabajo, a la que ofrece en venta como mercancía, y otra clase de hombre se ha adueñado de los medios o instrumentos de producción con los cuales produce mercancías en las que está incorporada la fuerza de trabajo humana. Ese modo de producción ha desplazado a todos los otros, por ser el más dinámico, el de mayor capacidad productiva. Pues por el mecanismo de la competencia cada capitalista tiene que tratar de abaratar sus costos de producción a fin de poder vender más barato que sus competidores. Hay que tener en cuenta que Marx desarrolla su análisis en una sociedad de productores, donde aún no han aparecido los *trusts*, los acuerdos entre los capitalistas para no entrar en competencia ruinosa. Es en esa sociedad donde se produce la enajenación, esto es, el hecho de que los productos de la fuerza de trabajo humano se separan de los productores, entran en relaciones entre sí, cobran vida propia al margen de sus productores. En *El Capital* Marx compara ese fenómeno con lo que ocurre en la religión:

> Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas no es más que una relación social establecida entre los mismos

hombres. Por eso si queremos encontrar una analogía a este fenómeno tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres (Marx, 1959, 38).

Y asimismo, en esa misma obra volverá a establecer un símil entre la alienación religiosa y la alienación económica:

Así como en las religiones el hombre es esclavizado por las criaturas de su propio cerebro, en la producción capitalista es esclavizado por los productos de su propio brazo (Marx, 1959, 524).

Este símil entre la alienación religiosa y la alienación económica no es un símil externo, una mera analogía, sino que, por el contrario, constituye el fundamento mismo del materialismo de Marx. Pues el materialismo de Marx tiene como orígen la crítica de Feuerbach a Hegel. Esta crítica se dirigía a rescatar la existencia finita, a no dejarla desaparecer en lo infinito, a impedir que tuviese su fundamento en lo universal, en lo infinito. Feuerbach en su crítica a la religión demostraba cómo los seres finitos, existiendo en comunidad («el ser genérico»), originaban un ser que se constituía con las propiedades de ellos. Dios (lo finito o lo universal) no era un ser independiente o autónomo, sino un ser cuya esencia se reducía a la comunidad humana y en ella se disolvía. Asimismo ocurre con el fetichismo de la mercancía (o enajenación o cosificación como la llamó G. Lukács). La mercancía, o el valor de cambio, «no es más que una determinada manera social de expresar el trabajo invertido en un objeto» (Marx, 1959, 1, 46). No tiene, pues, la mercancía un ser sustancial. Su ser se disuelve en las relaciones entre los hombres y en la de éstos con la naturaleza. Y ello no es distinto de lo que ocurría con el ser divino, según Feuerbach. En ambos casos, se verifica lo que proponía Feuerbach como principio del materialismo: «La misión de la verdadera filosofía no es reconocer a lo infinito como finito, sino reconocer a lo finito como no finito, o no poner lo finito en lo infinito sino lo infinito en lo finito» (Feuerbach, 1964, 54). El idealismo de Hegel convertía a lo finito en un ser, puesto, esto es, que entraba a la existencia sensible, por lo infinito, no diferente de éste y reducido a él. El ser finito carecía allí de existencia independiente. Recordemos que Hegel sostenía que la verdadera filosofía tenía que negar al ser finito. En cambio, en Feuerbach y Marx el verdadero ser es lo finito y lo infinito se origina en él y en él está sustentado y en él se disuelve. El problema consiste en mostrar cómo lo infinito surge de lo finito, cómo los seres finitos, en su actividad, originan a lo universal y cómo esto universal, una vez surgido, adquiere autonomía, independencia y vida propia. Fue a esto a lo que Lukács llamó reificación o cosificación. Lo universal, lo abstracto una vez originado, absorbe dentro de sí a lo singular finito.

No podemos dejar de anotar aquí una mala traducción que ha desvinculado el pensamiento de Marx de su referencia a Hegel. En muchas

ocasiones Hegel utiliza la expresión un no-sensible sensible (*ein unsinnliches Sinnlich*). En la *Fenomenología del espíritu* (1966) la utiliza para referirse a la ley como lo universal y lo esencial del fenómeno. La ley está presente en el fenómeno, en lo sensible. Como universal no puede ser aprehendido por los sentidos y por eso es no-sensible (*unsinnliches*), pero como está unido al fenómeno es también sensible, aunque no está atado a un fenómeno particular, sino a todos aquellos a los que agrupa. La ley, dice allí Hegel, es «algo incorpóreo y sin embargo objetivo».

En *El capital* Marx nos dice que él ha coqueteado con el lenguaje del gran filósofo Hegel. Sin embargo, en la traducción del FCE (1946) las expresiones hegelianas desaparecen, entre ellas la que estamos comentando. En dos ocasiones en *El fetichismo de las mercancías* Marx se refiere a éstas como cosas sociales sensiblemente suprasensibles (*sinnlich übersinnliche*) (Marx, 1962, 46-78). La traducción del FCE vierte esa expresión por «físicamente metafísico», lo cual no sólo rompe con el coqueteo con el lenguaje de Hegel, sino que hace incomprensible la teoría de la mercancía. Marx nos expone que cada mercancía es producto de la fuerza de trabajo humano. La relación que se establece entre ellas, la posibilidad de un intercambio, se debe a que todas ellas son productos de esa fuerza. Pero al entrar al mercado el intercambio se efectúa como si en ello interviniera un carácter objetivo de las mercancías. La relación social es ocultada y se establecen entre los productos relaciones al margen de los hombres, y fuera del control de éstos. Se dice «el cobre sube», «la leche baja», «los zapatos están por las nubes», etc. Los productos adquieren propiedades, características que parecen ser intrínsecas a ellos y no propios de la fuerza de trabajo incorporada a ellos. Esa fuerza de trabajo no es sensible, no puede ser percibida por ningún sentido y, sin embargo, está allí incorporada a las mercancías. Es suprasensible. Pero es también sensible, puesto que cada mercancía lo contiene. No es difícil ver aquí el tránsito de la certeza sensible al entendimiento como lo concibe Hegel en su lógica.

Afortunadamente, la traducción de *El capital* de Siglo XXI (1975) vierte correctamente la expresión hegeliana utilizada por Marx por sensorialmente suprasensible (pp. 87-88). Sin embargo, en *La alienación como sistema* (Alfadil Ediciones, 1983), Ludovico Silva, no obstante tener ante sí la expresión *sinnlich übersinnliche Dinge*, la vierte siguiendo a W. Roces por «físicamente metafísico» (p. 323). Esto lleva a L. Silva a concluir que «esa ingeniosa frase... es una profecía de la televisión». Nos parece que ello revela lo poco que fue comprendido el fenómeno de la cosificación en nuestros países. Un invento como la televisión nada tiene que ver con la producción de mercancías que cobran vida propia y establecen relaciones entre ellas al margen de los productores.

El fenómeno de la reificación, en escala universal, es propio de la sociedad moderna. Marx analiza en sus obras ese fenómeno. El que el modo de producción burgués, basado en la formación del capital por la continua absorción de la fuerza de trabajo, desplace a todos los otros

se debe a su superioridad a cualquier modo de producción anterior. La competencia entre los distintos productores los obliga constantemente a revolucionar sus instrumentos de producción. No puede negarse la admiración de Marx por la burguesía, bastaría recordar estas líneas de *El manifiesto comunista*:

> En el siglo corto que lleva de existencia como clase soberana, la burguesía ha creado energías productivas mucho más grandiosas y colosales que todas las pasadas generaciones juntas (Marx, 1949, 77).

Marx atribuye al desarrollo de la burguesía el haber hecho posible «el sojuzgamiento de las fuerzas naturales del hombre», ha hecho posible la aplicación de las ciencias (química, física, etc.) a la industria y la agricultura, a la navegación, a los ferrocarriles, los telégrafos, ha abierto canales que atraviesan continentes enteros. La burguesía desarrolla la industrialización y la civilización. Las naciones tendrán que adoptar el modo de producción o se verán obligadas a perecer: «La burguesía crea un mundo a su imagen y semejanza» (Marx, 1949, 77). También en los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política,* Marx califica al capital como constantemente revolucionario», de tender a crear el mercado mundial (Marx, 1971, 1, 360), considera la gran influencia civilizadora del capital. Los modos de producción anteriores son «meramente locales», comparados con la tendencia universal del capital, y están aún en el estadio de idolatría de la naturaleza. Su fuerza expansionista es capaz de pasar por encima de las barreras y prejuicios nacionales. (Marx, 1949, I, 362). Esta posición de Marx respecto del desarrollo del capitalismo y su capacidad arrolladora e indetenible de expansión recuerda mucho lo que decía Hegel del pueblo al que le es encomendado la realización del progreso de la autoconciencia del espíritu del mundo: «... es el dominante... Contra este su absoluto derecho de ser portador del actual grado de desarrollo del espíritu del mundo, los espíritus de los otros pueblos están sin derecho» (Hegel, 1976, parag. 347. 335). Y ciertamente, más de una vez Marx se ha burlado de aquellos pueblos que resisten la influencia civilizadora del capital. Por ejemplo, se refiere al derecho de los Estados Unidos de Norteamérica de colonizar e imponer el modo de producción capitalista:

> Bakunin reprochará a los americanos una guerra de conquista que, desde luego, porta un rudo golpe a su teoría fundada en la «justicia y la humanidad», pero que fue llevada pura y sencillamente en el interés de la civilización. ¿O es una desgracia que la espléndida California le fuera arrancada a los perezosos mexicanos que no sabían que hacer con ella? (Levy, 1976, 152).

Esta autora ha calificado a Marx de «burgués alemán», lo acusa de despreciar a los pueblos que se encuentran en una etapa precapitalista y carentes de derechos frente a la influencia civilizadora del capital. No

podemos dejar de anotar el parentesco entre el desarrollo capitalista y el concepto hegeliano. Hegel llama al pensamiento (cuya estructura es el concepto) la «fuerza absolutamente infinita, a la que ningún objeto, mientras se presente como exterior, alejado de la razón e independiente de ella, podría ofrecer resistencia...» (Hegel, 1956, II, 562). La tendencia a la universalidad del pensamiento que penetra a todo lo singular sensible, lo penetra y lo convierte en parte suya, es también la tendencia revolucionaria del capital que todo lo penetra y de todo se apodera.

Podría calificarse a Hegel de filósofo de la burguesía. ¿Lo es también Marx? Es posible concebir a Hegel como filósofo del Estado en el que se realizan los valores propios de la burguesía. En tal concepción, surgiría en seguida la pregunta por la fuerza de la negatividad, la cual era el motor que hacía avanzar y desarrollarse el pensamiento. Actualmente se ha sostenido que ya no habría negatividad en el Estado hegeliano, que ya no habría «nuevos Sócrates», puesto que la libertad está realizada y ya no cabe en el mundo más libertad que la que hay en las instituciones del Estado hegeliano.

Nos parece que Marx es, en este respecto, totalmente diferente a Hegel. Aunque la burguesía es civilizadora en el sentido de que ha traído al mundo un modo de producción superior y *valores* que antes no existían (y a los que no han podido universalizar), no es la última etapa de la humanidad. Siempre, en cualquier etapa histórica, ha habido antagonismos y «sin antagonismo no hay progreso» (Marx, 1957, 292). Toda sociedad dentro de sí misma genera antagonismos. Lo fundamental es el antagonismo entre las clases. Desde luego, Hegel se ha referido también al antagonismo, ha concebido la negatividad. Sócrates, por ejemplo, es la negatividad como oposición al mundo existente. Su oposición es entre el mundo dado y el consolidado y la fuerza crítica frente a esto dado. Pero esa oposición es lógica, esto es, es la oposición entre lo singular y lo universal, y ambos no son más que momentos de una misma realidad: el pensamiento. El pensamiento que constituye al mundo se desarrolla dentro de ese mundo como oposición a sí mismo.

Marx recoge la tesis hegeliana del antagonismo, del mal (el lado malo) como motor de la historia. Pero mientras que en Hegel el antagonismo surge como escisión de una unidad, el concepto, que a la vez se pone a sí mismo y pone su oposición, la cual es el mismo concepto convertido en singularidad, la oposición se desarrolla en Marx debido a que la burguesía fundamenta su existencia en la compra de la fuerza de trabajo, en la plusvalía; una parte de esa fuerza de trabajo se incorpora en la mercancía y otra forma la ganancia del capitalista. Según Marx, los que venden la fuerza de trabajo se sumen cada vez más en la miseria a la vez que aumenta su número. Esa masa de trabajadores es la única fuerza capaz de destruir el dominio de la burguesía y asumir el control social. Con su surgimiento como fuerza gobernante se acaba la lucha de clases, se acaba la «prehistoria humana». El proletariado es ese lado malo, el cual, en su época de lucha contra la aristocracia y el feudalismo, también lo

fue la burguesía. Una vez que ésta estableció y consolidó su dominio trata de hacer desaparecer toda oposición, todo antagonismo. A ello responde Marx: «Es el lado malo el que produce el movimiento que hace la historia, al fundamentar la lucha» (Marx, 1965, 355). El concepto de la historia propio de la burguesía es que todos los modos de producción y todas las relaciones entre los hombres anteriores a su hegemonía eran falsos, no propios de la naturaleza humana. Ahora, su modo de producción, fundado en la apropiación de la fuerza de trabajo, es la única natural, la única conforme a la naturaleza humana. Según la burguesía, dice Marx, «ha habido historia pero ya no la hay» (Marx, 1965, 355). Al eliminar el antagonismo, se elimina la historia, pues la historia es oposición y lucha. Antes que lo hiciera Fukuyama ya Marx había visto que, según la burguesía, la historia concluye con ella, puesto que su dominio elimina toda oposición, todo antagonismo.

Si Marx elogia e incluso estimula el desarrollo y el dominio de la burguesía es porque considera que esa clase en su actividad por imponerse engendra su propia negación: el proletariado. No cabe duda de que en esa concepción está funcionando la astucia de la razón hegeliana. Recordemos que Hegel se refería a la actividad del individuo como «lo invertido y lo que invierte» (Hegel, 1966, 223). La acción de los individuos produce algo que no se encontraba en la conciencia y en la voluntad de ellos. El resultado de su acción suele ser lo contrario de lo que ellos querían. El sociólogo Raymond Boudon ha llamado a este fenómeno «efecto perverso o emergente». No cabe duda de que es este efecto perverso lo que está funcionando en la teoría marxista sobre la burguesía, que tratando de imponer su dominación produce los sepultureros que la han de enterrar. Engels nos dice, cuando nos habla de la historia, que se produce un resultado final como resultado de los conflictos entre gran número de voluntades individuales:

> El hecho histórico puede considerarse a su vez como producto de una fuerza que, tomada en su conjunto, trabaja inconscientemente y sin volición. Pues lo que desea cada individuo es obstaculizado por otro, resultando algo que nadie quería ... Marx apenas escribió cosa alguna en que esta teoría no desempeñase un papel (Marx-Engels, 1957, 309-310).

En Hegel quien hace la historia es el concepto, es él el que persigue el fin de realizarse a sí mismo, con todas sus determinaciones, pues él es libertad. Los hombres no saben lo que la historia realiza, no conocen el sentido de la historia. La teoría de Marx quiere poner término a esa mitología del concepto, quiere colocar a los hombres como «actores y autores de su propio drama» (Marx, 1957, 343). Pero aunque en ambos autores el sujeto de la historia sea distinto, ambos coinciden en que los hombres son manejados por fuerzas que desconocen: en Hegel, por el automovimiento del concepto; en Marx por el desarrollo de los instrumentos de la producción que producen cambios en la sociedad cuyo ori-

gen desconocen los hombres. Hasta ahora, los hombres en la historia desconocen cuáles son las fuerzas que actúan realmente. Marx se propone hacer que los hombres que hacen realmente la historia tomen conciencia de cuáles son esas fuerzas. Pero la clase trabajadora, la clase productora, es uno de esos instrumentos de producción, «la clase revolucionaria es el mejor poder productivo» (Marx, 1965, 363). Sólo le falta cobrar conciencia de sí misma como clase revolucionaria o, como lo dice Marx utilizando el vocabulario hegeliano: «ya es una clase frente al capital, pero todavía no para ella misma» (Marx, 1965, 363). De clase en sí tiene que convertirse en clase para sí. La existencia de sociedades divididas en clases, donde unos hombres explotan a otros, donde la lucha y el antagonismo es permanente, constituye la prehistoria humana, en la cual la libertad no ha sido realizada universalmente. La historia humana, como desarrollo omnilateral y universal de los hombres, comienza con el triunfo de la clase laboriosa, pero no para constituir un nuevo poder político, sino para abolir todas las clases, todas las formas de dominación.

La clase capitalista se basa en la propiedad privada individual, pero, paradójicamente, ella ya constituye una negación de la propiedad privada individual, ya que le niega al trabajador la propiedad de los productos de su propio trabajo. Es la primera negación. Pero, nos sigue diciendo Marx, «la producción capitalista engendra, con la fuerza inexorable de un proceso natural, su *propia* negación. Es la negación de la negación» (Marx, 1959, 649: anotemos que el texto del FCE del que hemos tomado la cita dice «su primera negación», en vez de «su propia»). En ese texto, en el que nuevamente Marx utiliza la terminología hegeliana, según la cual sólo hay verdad y realidad en la negación de la primera negación, hay varios aspectos importantes que merecen ser destacados. En primer lugar, Marx nos dice que la segunda negación «no restaura la propiedad privada ya destruida», sino que restaura «una propiedad individual que recoge los progresos de la era capitalista». A continuación nos sigue hablando que esa propiedad privada se basa «en la cooperación, en la posesión colectiva de la tierra y de los medios de producción». No cabe duda de que aquí está jugando un papel importante la superación (*Aufhebung*) hegeliana, ya que los *progresos de la era capitalista* no son eliminados, sino recogidos como condición de posibilidad de una nueva sociedad.

Pocas líneas antes Marx nos dice explícitamente que ya la sociedad capitalista ha socializado la producción:

> La sociedad capitalista ha desarrollado en una escala cada vez mayor la forma cooperativa del proceso de trabajo, la aplicación técnica consciente de la ciencia, la explotación sistemática y organizada de la tierra, la transformación de los medios de trabajo en medios utilizables sólo colectivamente, la economía de todos los medios de producción de un trabajo combinado, social, la absorción de todos los países por la red del mercado mundial y, como consecuencia de esto, el carácter internacional del régimen capitalista (Marx, 1959, 648).

El régimen de producción capitalista ha socializado la producción y ha unido a todos los países en un mercado común. Pero ese carácter social y universal de su modo de producción está en contradicción con su sistema de apropiación, que es individual. No cabe duda cuando se lee ese texto que Marx está firmemente convencido de que la sociedad sin clases tiene como condición de posibilidad el régimen capitalista de producción que ya descansa sobre *métodos sociales de producción*. Éste es un punto importante, pues ello plantea el grave problema de si el comunismo sería posible en una sociedad donde no se han hecho los progresos propios de la sociedad burguesa. Sobre ello hay toda una polémica. Según Fritz Sternberg (1958, 232), Lenin no creía posible que el socialismo pudiera instaurarse en un solo país: «La victoria definitiva del socialismo en un solo país es imposible». Sostenía que la revolución bolchevique no podía subsistir sin la revolución europea. Y menos podía subsistir en un país que aún no había hecho la revolución burguesa y los progresos que ésta entrañaba. Contrariamente a lo que Marx pensaba, la revolución estalló, no en los países capitalistas, como él lo esperaba, con un proletariado industrial y una gran capacidad productiva, sino en el país más atrasado de Europa desde el punto de vista industrial:

> La Revolución de Octubre había demolido al Estado más reaccionario de Europa. Lo reemplazó por un Estado de nuevo tipo que no se deja definir por medio de un simple adjetivo. El capitalismo fue definitivamente liquidado en el país menos capitalista de todos los grandes Estados europeos, pero no fue el socialismo lo que lo reemplazó (Sternberg, 1951, 245-246).

El mismo Sternberg nos asegura, afirmación que compartimos plenamente, que la dictadura rusa sólo tuvo en común con la que Marx atribuía al proletariado el nombre; los bolcheviques continuaron invocando el pensamiento de Marx para justificar sus posiciones y conservaron la terminología marxiana. Para ello, según Sternberg, tuvieron diversas razones. Habían recibido una educación marxista y en la guerra vivían aún con las tradiciones marxistas, y además conservaron la terminología porque el marxismo era una fuerza viva en el mundo y reforzaban su influencia en los obreros haciéndose pasar por los únicos herederos de Marx.

No sólo es ésta una de las predicciones de Marx que no se cumple. No hubo una depauperización creciente del proletariado industrial occidental. Incluso en tiempos de Marx y de Engels ya los trabajadores industriales habían salido de la miseria de los primeros tiempos de surgimiento del capitalismo. Ni tampoco se cumple la predicción de Marx de la sociedad dividida en sólo dos clases antagónicas. En el libro que hemos citado de Fritz Sternberg, quien a su vez se basa en los trabajos de Collin Clark, *Las condiciones del progreso económico* (Londres, 1940), el autor describe minuciosamente las razones por las que no se cumple la polarización de las clases. Es cierto que las grandes empresas destruyen a las pequeñas y los trabajadores independientes se ven obligados a incorpo-

rarse en esas grandes corporaciones. Pero el dinamismo del capitalismo a la vez que destruye las capas independientes crea continuamente nuevas capas independientes. Lo que Collin Clark llama el sector terciario: «actividades cuyos productos son, por oposición a los de la agricultura y la industria, de naturaleza no transportable, el comercio, los transportes, la administración pública, los servicios de todo tipo, hoteles, restaurantes, etc.» (Sternberg, 1958, 126). Las tendencias a la polarización se vieron aún más debilitadas por la formación de nuevas capas medias, de las cuales la más importante es la de los empleados, cuyo número, comenta Sternberg, crece más rápidamente aún que el de los obreros. El estado de empleado se hacía permanente como el de los obreros. Los empleados, aunque a veces sus sueldos son menores que los de los obreros, tratan de diferenciarse de éstos. Constituyen sindicatos que son propios de ellos y no se integran a los sindicatos obreros. La estructura de clase de la sociedad capitalista, lejos de tender a la polarización, se hace más compleja; ya no habrá, como vaticinaba Marx, dos campos enemigos de lucha permanente, y por ello las crisis en el sistema capitalista no serán crisis generales susceptibles de comunicarse rápidamente a toda la economía. En nuestra opinión, el libro de Sternberg es tal vez el más importante para comprender la evolución del capitalismo después de la muerte de Marx.

No podemos dejar de anotar que tampoco se cumple la predicción de Marx respecto del hecho de que el trabajo de la mujer y de los niños desplazaría al trabajo de los especialistas, ya que la habilidad y la fuerza ya no serían requeridos por la industria moderna debido a que en las máquinas se concentraría la fuerza y la habilidad que se encontraban del lado del trabajador.

Marx, basándose en el cálculo prospectivo, fundado en los hechos que él observaba y a los que consideró, si no invariables, al menos duraderos por un largo período histórico, predijo una evolución del capitalismo que no se cumplió; sin embargo, podría argumentarse que en cualquier ciencia las observaciones que predicen regularidades se basan en los hechos observados. Si esos hechos desaparecen o se modifican, no podrán cumplirse las predicciones. Los vaticinios de Marx no se cumplieron porque los hechos en que se fundamentaban no se mantuvieron.

La teoría de Marx sobre el futuro de la sociedad capitalista se basa, fundamentalmente, en la teoría de la plusvalía. Es ella la que produciría el derrumbe de la sociedad capitalista. Sin embargo, Marx mismo entrevió otra forma u otro origen para el derrumbe de la sociedad capitalista. En esa otra forma, «el robo del tiempo del trabajo ajeno, sobre el cual se funda la riqueza actual, aparece como una base miserable con este fundamento recién desarrollado, creado por la gran industria misma» (Marx, 1972, II, 228). Ese fundamento es el proceso de producción basado en la gran industria. Esa gran industria es el cuerpo social mismo como agente productor. El trabajador se transforma en supervisor de la producción. La producción de riqueza se origina en esa gran industria. Por

ello, se desploma la producción basada en el valor del cambio, desapareciendo así «la necesidad apremiante y el antagonismo». El capitalismo se basa en la necesidad de apoderarse de la fuerza de trabajo excedente para aumentar su poder, pero a la vez su tendencia es la disminución del tiempo de trabajo. El capital, dice Marx, es la contradicción en proceso, pues, «por una parte, tiende a reducir a un mínimo el tiempo de trabajo necesario, mientras que, por otra parte, pone al tiempo de trabajo como única medida y fuente de riqueza» (Marx, 1972, 229). La aplicación de la ciencia y la técnica a la producción y la cooperación y los intercambios sociales hacen que la creación de la riqueza sea «independiente del tiempo de trabajo empleado en ella». Es evidente que la teoría del valor, fundada en la apropiación, ya no puede sostenerse. Marx le atribuye esa contradicción, esto es, la necesidad de incrementar el capital absorbiendo fuerza de trabajo y la tendencia a disminuir el tiempo de trabajo que se objetiva en la mercancía.

La filosofía de la historia de Marx se propuso eliminar toda trascendencia. Los que hacen la historia son los hombres reales, ubicados siempre en una situación histórica determinada. No son ni el concepto hegeliano ni cualquier otro ser incorpóreo. Pero en esa historia, los hombres, hasta ahora, han sido dominados por fuerzas económicas, por relaciones producidas por ellos mismos. Marx pretende convertir a los hombres en seres que puedan dominar esas fuerzas. El período en que él escribe es el período en que la burguesía se convierte en clase revolucionaria y ejerce su dominio sobre otras clases. Pero la burguesía, de clase revolucionaria se convierte en clase conservadora y no puede permitir el desarrollo total de las fuerzas productivas que ella misma engendra. La historia se caracteriza por un aumento cada vez mayor de la productividad y, en consecuencia, por un incremento de la dominación de la naturaleza mediante la ciencia y la técnica, y, por ende, por una posibilidad del desarrollo total de la libertad humana y de todas las facultades humanas reprimidas por factores sociales (división del trabajo, división en clases de la sociedad).

Es cierto, como ya hemos señalado, que las predicciones de Marx no se cumplieron. Pero como analista de la sociedad de su tiempo y de la evolución social hasta su época, la obra de Marx constituye un trabajo fundamental. Su crítica a la filosofía de Hegel sigue teniendo un inmerso valor para comprender a esa filosofía y sus límites. En ese sentido, la filosofía crítica de Marx respecto de la filosofía, tanto de la idealista como del materialismo contemplativo, sigue teniendo vigencia.

BIBLIOGRAFIA

Feuerbach, L. (1964), *Textos escogidos,* v.e. y prólogo de E. Vásquez, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Hegel, G. W. F. (1956), *Ciencia de la lógica,* v.e. A. y R. Mondolfo, Librería Hachette, Buenos Aires.

Hegel, G. W. F. (1980), *Propedéutica filosófica,* v.e. E. Vásquez, Universidad Simón Bolívar, Caracas.
Hegel, G. W. F. (1984), *Lógica,* v.e. Zozaya, Barcelona.
Hegel, G. W. F. (1966), *Fenomenología del espíritu,* v.e. W. Roces, FCE, México.
Levy, F. (1976), *Karl Marx. Histoire d'un bourgeois allemand,* Grasset, Paris.
Marx, K. y Fr. Engels (1959), *La sagrada familia,* v.e. W. Roces, Grijalbo, México.
Marx, K. (1980), *Crítica del derecho del Estado hegeliano,* v.e. E. Vásquez, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
Marx, K. (1965), *Escritos de juventud.* Selección, v.e. e introducción de F. Rubio Llorente, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
Marx, K. (1980), *Contribución a la Crítica de la Economía Política,* Siglo XXI, Buenos Aires.
Marx, K. (1959), *La ideología alemana,* Pueblos Unidos, Montevideo.
Marx, K. y Fr. Engels (1949), *Biografía del Manifiesto Comunista,* México.
Marx, K. (1971), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política,* v.e. P. Scaron, Siglo XXI, Buenos Aires.
Marx, K. (1946), *El capital,* v.e. W. Roces, FCE, México.
Marx, K. (1981), *El capital,* v.e. P. Scaron, Siglo XXI, México.
Sternberg, F. (1985), *Le conflit du siécle,* Seuil, Paris.
Riu, F. (1976), *Tres fundamentaciones del marxismo,* Monte Ávila, Caracas.
Silva, L. (1983), *La alienación como sistema,* Alfadil, Caracas.

HISTORIA E HISTORICIDAD EN EL EXISTENCIALISMO Y LA HERMENEUTICA

Félix Duque

I. LA MAREA HISTORICISTA

En el tratamiento decimonónico de la historia como ciencia confluyen distintos factores: el asalto supernaturalista a la ciudadela hegeliana, tras la muerte del maestro en 1831, el pujante ascenso de las ciencias naturales y su metodología, la conciencia de nación y gran potencia que Alemania, a partir de 1870, pretende adquirir, forjando títulos de autenticidad desde una línea histórica que se quiere rectilínea y en ascenso. Figuras como Gustav Droysen y su *Historik* de 1858, Theodor Mommsen con su «método de la visión histórica» —en el que resulta fundamental la proyección vital y emocional de los individuos— y sobre todo Leopold von Ranke llevan a su culminación la llamada Escuela Histórica, dentro de la cual se procede a una articulación de las ciencias y su objeto que hará época; se asigna en efecto —Droysen es el ejemplo más claro— el *conocer* a la filosofía, el *explicar o definir* a las ciencias naturales, y el *comprender o entender (Verstehen)* a las ciencias del espíritu, siguiendo así, en el fondo —y contra el positivismo francés— el esquema enciclopédico hegeliano; digamos, psicología (con especial atención a lo que Hegel habría considerado «antropología»: el determinismo climático y, en general, físico, como en Wilhelm Wundt), ciencias jurídicas, economía, ciencias del Estado y, en la cúspide, la historia. En suma, las llamadas ciencias del espíritu barren el área hegeliana del espíritu subjetivo y objetivo, dejando llamativamente fuera las esferas del espíritu absoluto: arte, religión y filosofía. El obstáculo epistemológico que obligaba a esta exclusión (que marca aquí también el triunfo del neokantismo frente a los restos —K. L. Michelet, K. Rosenkranz, A. Vera en Francia— de la escuela hegeliana) consistía en que la comprensión o entendimiento de algo implicaba el carácter *individual, único e irrepetible* de ese algo (justamente así

eran considerados los sucesos de la historia), mientras que los objetos de la esfera absoluta del espíritu son concretos, sí, mas *universales*. Una forma de obviar este problema estará —preámbulo del llamado «existencialismo»— en abordar esas realidades desde el punto de vista de la vida humana fáctica, concreta. Así, la consideración de la religión se enderezará a las vivencias numinosas de hombres escogidos, la del arte al proceso de reiteración de la expresión genial, la de la filosofía en fin al desentrañamiento de esas situaciones contra las que choca el individuo, descubriendo junto a sus limitaciones su destino trascendente (sin que ello implique necesariamente un refugio en lo divino. Recuérdese sin ir más lejos la «condena» que en Sartre representa la libertad). Lo importante es, en todo caso, que en todo este movimiento «comprender» un hecho significa tratarlo como síntoma de una constelación histórica, que él expresa. Ello entrañará, en los mejores casos, una revolucionaria inversión del sentido del tiempo, visto ahora como «creador» (es el caso de Henri Bergson). Dicho con una punta de extremismo: *La interpretación de los sueños,* de Freud, *El surgimiento de la hermenéutica*, de Dilthey, o las *Investigaciones lógicas,* de Husserl, no son modernas por haber surgido, cronológicamente, en la misma fecha: 1900. Al contrario: es porque ellas han surgido, simultáneamente, mostrando un mismo «aire de familia», por lo que la fecha «1900» adquiere valor representativo, significa la irrupción de la tardo-modernidad (quizá la última «modernidad» que el mundo occidental haya conocido, por las razones que luego veremos).

Al auge y expansión de semejante historicismo contribuyeron decisivamente el nacimiento, por reacción defensiva, de la invención de «Europa» y la violenta sustitución de la idea de estado-nación por la de clases enfrentadas (en el marxismo) o por la de *culturas* disyuntas y celularmente clausas, cada una con un *tempo* evolutivo distinto: una idea de claro sabor biologicista y hasta biográfico ya presente en el propio Hegel, mas ahora conducente a una particularización que acaba en atomización; las culturas tienen una «vida» semejante a la de los individuos: nacen, se expanden y reproducen (es el caso de la metrópolis y las colonias y protectorados), y al fin mueren. Esta idea de Cultura como ser vivo, o mejor como Alma de un Pueblo («un conjunto de orgánicas propensiones», al decir de Ortega), acabará aliándose a finales del siglo en Alemania (y no sólo en ella: Unamuno clamaría por lo mismo, en vano desde luego) con la religión —desde el «padre» Herder, el historicismo ha sido siempre cosa de pastores secularizados— para formar el aglutinante social que precisaba el Segundo Imperio. Esta coyunda *non sancta* sufriría desgarramientos decisivos en las dos guerras mundiales, cuando *Los cimientos del siglo XIX*, de Houston Stewart Chamberlain ([1]1899) constituyeran la base para levantar *El mito del siglo XX*, de A. Rosenberg.

Es en este ámbito donde se mueve la figura, cada día más relevante, de Wilhelm Dilthey (1833-1911). Su gran hazaña consiste en haber efectuado la transición (obligado por la fuerza misma de sus investigaciones,

y casi contra su voluntad) del psicologismo naturalista y biologicista a la hermenéutica. La pretensión primera de Dilthey habría sido la suplementación de la obra kantiana: una vez lograda la fundamentación de las ciencias naturales mediante un método seguro, se trataba ahora de acometer una empresa semejante en las ciencias del espíritu. Dilthey abrigaba la pretensión (nunca por él lograda) de establecer una «crítica de la razón histórica»[1], evitando el relativismo cierto en que se hundía la Escuela Histórica (a menos que recurriera contradictoriamente, como E. Troeltsch, a un fijo universo de valores, con lo que desaparecía la especificidad del hecho histórico). El soporte explicativo, y aun ontológico, de los sucesos no podía en efecto ser ajeno a éstos ni juzgarlos «desde fuera» (aunque esa exterioridad fuera la de la economía política), sino que debía englobarlos y conferirles sentido; a la vez, el soporte mismo no podría existir *sin* los eventos soportados. En una palabra, se trataba de sustituir el esquema «sustancia/accidente» (o bien, epistemológicamente, «ley/fenómeno») por el también kantiano esquema (propio de la teleología de la *Crítica de la facultad de juzgar*): «todo/partes» o, mejor: «organismo/miembros». Y esa realidad orgánica primigenia, un flujo continuo de sentido que hace bueno el adagio escolástico: «todo en todo y en cada una de las partes», será la Vida, ejemplificada en el hombre, mas no agotada por su presencia en él. El enfoque supone un cambio radical sobre la función y el estatuto de las «cosas»: éstas dejan en efecto de ser cosas —en su fondo, opacas— portadoras de una idea o significado universal, y abstractamente cognoscible, para convertirse en *expresiones,* en unidades vitales engarzadas en una *conexión significativa.* Paralelamente al pragmatismo americano, en Dilthey las «cosas» empiezan a ser «signos». Y signos sólo comprensibles si, ya de antemano, se ha proyectado la red global, el *sentido* a que ellos remiten, y que ellos mismos configuran. Aparece (o reaparece, mejor) el gran tema de toda concepción hermenéutica: el llamado «círculo del comprender». No es posible entender la función de una parte o miembro sin tener de algún modo presente la conexión, el sentido total; mas para conocer tal sentido es necesario el examen de las partes.

Esta concepción «circular» (sólo «viciosa», si se está unilateralmente enviciado por una idea mecanicista y extensionalista de la lógica) puede y debe aplicarse con todo rigor a la comprensión de la historia: el historiador no es un espectador desinteresado que, desde un punto privilegiado (digamos, desde Sirio, en homenaje al *Micromegas* de Voltaire), contemplase impasible los avatares históricos, que él iría pulcra, imparcialmente describiendo, según el ideal de Ranke: escribir la historia *wie es eigentlich gewesen* («tal como propiamente ha sido»). Por el contrario, la conciencia histórica forma parte, en carne y sangre, de los sucesos que está narrando. Atiéndase a la curiosa inversión que, en Dilthey, sufre

1. Sobre el historicismo, cf. Cruz, 1981, y Waismann, 1960. Sobre Dilthey, Díaz de Cerio, 1959, y Gabilondo Pujol, 1988.

la «conciencia» de la *Fenomenología* hegeliana: aquí no hay un saber absoluto que remate el devenir histórico: a cada vez, la conciencia histórica resume, interiorizándolo en sí, el pasado como *suyo*. Conocer el pasado es conocerse. Mas esa *autognosis (Selbstbesinnung)* no es nunca cierre, sino despliegue de potencialidades infinitas: adentrarse en el pasado es ir abriendo sendas inéditas de sentido. Proceso, pues; no saber. Mas ese proceso es visto todavía por Dilthey con el instrumental psicologista de la introspección y de la descripción biográfica en que uno, *empáticamente*, puede reconocerse como ligado a una misma conexión dinámica, vital, viendo por último a esta misma conexión, aislada, como un *tipo* ideal, susceptible de vincular individuos y aun doctrinas de diferentes épocas o *cosmovisiones*. La única manera de evitar la recaída en el neokantismo era la de apreciar tales tipos, no tanto como «valores», objetivamente captables (digamos, por intuición), cuanto como *funciones vitales, sometidas a una decisión subjetiva*. Una idea peligrosamente irracionalista que llevará a un Theodor Lessing a definir la historia no como un «constructo» (según pretendía Heinrich Rickert), sino como un proceso enraizado en un «mito de fundación». Historia, pues, no como «ciencia» (*Wissenschaft*), sino como «querencia» (*Willenschaft*), como un dar sentido a algo que no lo tiene: la identidad «lógica» del acto cognoscitivo del historiador (su *psique*) y la «realidad» histórica, es algo en el fondo querido. La teoría de las cosmovisiones desemboca así en un nihilismo epistemológico (dicho sea de pasada: no deja de ser irónico, y triste, que estas teorías fueran defendidas y propaladas por un historiador de hondas convicciones democráticas y con un claro trasfondo judío). Pues adviértase, en efecto, que este historicismo vitalista se basa en última instancia en el postulado (bien metafísico, contra las intenciones de Dilthey) de una identidad, en el seno de la única Vida, de historiador y evento; en suma, y hegelianamente, una vez más: de sujeto y objeto. Cuando esta creencia se pierda (y se ha de perder necesariamente, por los propios presupuestos *discontinuistas* del método histórico, que sólo admite el paso de individuos a comunidad determinada generacional y anímicamente), la historia será vista como una suerte de continuo milagro *à la* Münchhausen, el cual —como es sabido— salía de la ciénaga, en donde había caído con su caballo, tirando a la vez de la cola de éste y de su propia coleta. En efecto, el proceso histórico será considerado como un flujo de constante creatividad debida a los individuos (a individuos señalados: los grandes «creadores»), obligados a *escoger* en cada acto, subjetivo y radicalmente personal, un sentido que sólo en la decisión misma (y por la fuerza de ésta) se establece. Se llega así a un *decisionismo,* altamente explosivo en lo político, y en el que creerán tanto un Carl Schmitt como un Ernst Jünger y un Martin Heidegger (al menos en los años treinta de nuestro siglo). Con este decisionismo, el historicismo se suicida: muere por consunción. Si hay valores, criterios para juzgar lo histórico, esos valores son a su vez individuales, productos de una decisión en la que la voluntad puja más que una exangüe comprensión. Valores, en definitiva, también ellos

históricos. Por huir del naturalismo (la creencia de que, en definitiva, los sucesos son «cosas»: esto es, casos de una ley dada, objetivamente captable, universalmente repetible), el historicismo se destruye a sí mismo y a su objeto: pues, salvo por una participación empática en la voluntad del «creador», ni siquiera tiene sentido hablar de «mundo». «Mundo» (unidad de sentido, conectividad global) e «historia» (grumos sueltos de decisiones, que sólo si creídas aparecen como flujo continuo) resultan, así, términos antitéticos[2].

II. EL JOVEN HEIDEGGER. HERMENEUTICA DE LA FACTICIDAD

La supuesta evidencia de la historia como región óntica, enfrentada, sin más problema, a la naturaleza, queda así en entredicho. Ni epistemológica ni ontológicamente cabe apreciar las razones de tal división. En teoría del conocimiento, porque no es dable encontrar un concepto genérico de ciencia que englobe tanto el «explicar» como el «comprender», a menos que lo primero —propio de la ciencia natural— se extienda subrepticiamente sobre lo segundo (valores objetivamente captables; tipos ideales, etc.), o a la inversa (la creencia de que para explicar sea preciso primero una «cordial» comprensión previa del sentido global). En ambos casos, claro reduccionismo. Y ontológicamente, porque la Vida única y creadora amenaza constantemente con volver al fondo de serpientes de donde la vio surgir, extasiado, Schopenhauer, sin más «razón» que la decisión de los individuos forjadores de historia.

Con un vigor casi brutal se enfrenta a este problema una figura fascinantemente ambigua, sin la cual el mismo título de este trabajo quedaría sin sentido, y ello a pesar de que el pensador en cuestión rechazaría desde luego ser considerado como historiógrafo o historiólogo, de que nunca se tuvo por existencialista (sólo de forma esporádica y vacilante empleó una terminología que pudiera suscitar esa impresión; pero los términos claves aparecieron en *Ser y tiempo*, y ello fue decisivo); es más, sólo durante un breve período designó a su propio quehacer como hermenéutica. Se trata de Martin Heidegger (1889-1976). Atendamos, en primer lugar, al problema epistemológico: el punto estriba en que el rigor «científico», aplicado a la vida, y a la vida humana como configuración de un destino (y no como un mero receptáculo de contenidos significativos), desfigura desconsideradamente ese tejido vivo, como ya viera en su día Goethe en *Fausto* (tras el análisis, el químico ya tiene ante sus ojos todos los elementos; lo que se le ha escapado entonces es empero, justamente, el vínculo vital que hacía de lo analizado algo unitario y con sentido). Mas, a la inversa, cuanto más se entremezcla el filosofar con la vida tanto más se hacen sus asertos intersubjetivamente ininteligibles, y tanto más

2. Sobre la historiografía alemana y sus avatares culturales y políticos es muy esclarecedor Iggers, 1983.

insignificantes cuanto más se pretende acceder al «yo histórico», a lo «histórico en su individualidad». Para escapar a la vieja admonición aristotélica: *individuum inefabile,* es preciso resquebrajar por entero el edificio de la lógica: crear —frente al anquilosamiento, que no hace sino agravar el problema, propio de la llamada «logística»— una *lógica productiva.* En el Heidegger del decisivo período friburgués de 1919-1923, la solución «lógica» pasa por el descubrimiento de los *formal anzeigende Begriffe* («conceptos formalmente indicativos»; raíz de los futuros «existenciarios» de *Ser y tiempo*) (Heidegger, 1975 ss., v. 61, 32-35; 1972 —cit. *SuZ*—, 314 ss.). Estos conceptos apuntan a una concreta «cumplimentación vital» (*Lebensvollzug*), cumplimentación «a partir de la cual» resulta significativo dicho concepto. Ahora bien, esa cumplimentación «comprehendida» no implica —en provocativo enfrentamiento con el concepto hegeliano— una identificación con lo intendido; al contrario, la diferencia entre el indicador y lo indicado no queda jamás colmada. El concepto no es la *concreción* que él comprehende. Y precisamente por ello es algo meramente «formal», vacío de contenido. Esta concepción es absolutamente clave para entender el problema de la historia, pues implica que ningún aserto histórico puede identificarse (sea dialéctica o empáticamente, al estilo de Schleiermacher o Troeltsch) con el evento indicado, mas tampoco da razón de él (en el sentido «científico-natural»), sino que se limita a *leer*, a interpretar dicho evento desde la perspectiva vital en que él resulta inteligible.

Así, decir que «la vida es cuidado (*Sorge*)» sería algo falso, y confundente. La vida ha de ser más bien interpretada desde la perspectiva del «cuidado», entendido como un principio desde el cual aquélla se ve como posible. Es patente la raigambre kantiana: ahora se trata de establecer las condiciones de posibilidad de la vida misma, en su radical *facticidad.* Debemos entender por «facticidad», para empezar, lo opuesto a «objetividad» (algo rígidamente universal); para continuar, algo cargado emocionalmente (frente a la asepsia de lo objetivo), en el sentido de que amenaza o promueve la vida misma (por lo pronto, la del investigador que interpreta un suceso: una curiosa resonancia de Mommsen, para quien no había historia sin amor u odio, o de Eduard Spranger y sus configuraciones vitales). La vida —como en Dilthey— no es captable mediante una definición basada en el árbol de Porfirio. La vida es *expresión.* Por eso no es captable en cosas aisladas, sino en «maneras de aparición», más allá de las cuales nada hay. En este sentido, la vida es puro «manierismo». Y esas expresiones generan: 1) *significatividad,* gracias a la cual lo vivo habla a lo vivo. Tal es el «sentido del contenido» (*Gehaltssinn*); 2) *relatividad,* tensión entre los móviles que configuran los «posibles» de una situación y las tendencias en que mi vida se proyecta. Tal es el «sentido de respectividad» (*Bezugssinn*); y 3) *experiencia de sí* (autoconciencia, mas no en el sentido idealista, sino en el schleiermacheriano —luego repristinado por el joven Sartre— de confianza y familiaridad inmediatas con una situación por parte de quien la vive). «Sentido de cumplimentación» (*Vollzugssinn*).

Pues bien, este sentirse a sí misma la vida, a través de una interpenetración que es a la vez constante interpretación y decisión de asumir, con todas sus consecuencias, una situación (un contenido y una tendencia motivada), este «co-vivenciarse» de la vida consigo a través de su intérprete *constituye la historia*. Si entendemos ahora las conexiones de contenido como «mundo entorno», las de relatividad como «mundo compartido», y la de cumplimentación como «mundo propio» (o «mundo que *se es* mundo para sí mismo»: *Selbstwelt*), y vemos en éste el origen de la experiencia de sí (una concepción que viene a Heidegger a través de las epístolas paulinas y, en general, la asunción, por parte de la comunidad cristiana primitiva, de la esencia divina como un hecho histórico en el que se participa vitalmente: la *communio*), cabe apreciar que la solución heideggeriana pretende ligar en profundidad la temática diltheyana (y en sentido amplio, historicista y vitalista) con el trascendentalismo común a la fenomenología husserliana y al neokantismo. Se trata en efecto de otorgar la primacía no tanto al Yo cuanto al Sí-mismo (*Selbst*), entendido no como reflexión, sino como eje de giro en el que la Vida *se las ha consigo,* fácticamente. Apréciese que con este «habérselas consigo» conecta el joven Heidegger con su maestro Husserl, que había hecho del *Selbst-Habe* el criterio de evidencia, a la vez que cree superar a éste (conservando con todo el enfoque *trascendentalista*), al hacer de esa «tenencia» garante vital de fenómenos como la vocación, el destino o la gracia.

El curso del verano de 1920-21 dicta Heidegger un decisivo curso sobre la *Introducción a la fenomenología de la religión.* Como antes con Husserl, entronca ahora el joven docente con otra famosa *Introducción*: aquella con la que, en 1883, inició Dilthey su denodada —y fracasada— búsqueda de fundamentación de las ciencias del espíritu. La experiencia de la vida no es mera «conexión significativa» (algo que parece presuponer la contemplación externa de algo, bien trabado y estático por su parte), sino «preocupación en pos de significatividad». Lo que intranquiliza de lo «histórico» es, en efecto, que su peso parece a la vez, contradictoriamente, propulsar y asfixiar la vida fáctica, concreta, de modo que el historiador más parece buscar un asiento seguro contra la fuerza disolvente del tiempo que dejarse llevar por ésta. Actitudes historiológicas contra la historia han sido, por ejemplo, la *platónica*, que enseña el modo de curar esa enfermedad, cuasi homeopáticamente (filosofía como preparación a la muerte); la *spengleriana,* que parece sumergirse en lo histórico mientras lo despedaza en realidad, al establecer diferentes evoluciones, círculos en los que siempre cabe encontrar recurrencias; también se han dado situaciones de compromiso (recordemos por nuestra parte la ingeniosa combinación de teología, neokantismo rickertiano e historicismo de Ernst Troeltsch). Mas en todos estos intentos brilla, por ausencia, un rasgo común. Y esa ausencia, ese olvido, es claro síntoma de «lo que falta». Falta en efecto tomar en consideración al sujeto mismo de la preocupación, a la existencia humana en su facticidad. ¿De qué huye el ser humano cuando se ve envuelto en lo histórico, sino de sí mismo?

Sólo que, ¿se sabe de verdad qué o quién es «sí-mismo»? De pronto, casi en medio de una frase (y, se supone, en medio de una lección), corta Heidegger el hilo de su discurso, justo cuando iba a incidir en la temática —que ya conocemos— de la «indicación formal», para explicar concretos fenómenos religiosos al hilo de las epístolas paulinas. Parece como si Heidegger abandonara las investigaciones de «lógica productiva» (la futura fenomenología hermenéutica) para entregarse a la edificación piadosa. Nada más lejos de sus intenciones. El curso ha sido cortado abruptamente porque nuestro autor, casi dramáticamente, se ha dado cuenta de que lo que intranquiliza en y de la historia es el sentimiento de la propia *temporalidad*. De nada valen, por tanto, las «científicas» empresas de seguridad (Heidegger sentirá durante toda su vida verdadero desprecio por el seguro y los seguros) ante lo histórico, cuando de lo que se trata —como señala el Apóstol a los Tesalonicenses— es de la experiencia de «haber llegado a ser» ya, en Cristo, aquello que sólo escatológicamente, en el *kairós* o instante decisivo, llegará a «cumplimentación vital» (un tema de resonancias kierkegaardianas que nunca abandonará Heidegger, y que alcanzará su máximo sentido en la copertenencia del Estar humano como «estación o sede del instante» y el Eseyer [*Seyn*] como «acaecimiento propicio», el enigmático *Ereignis*. Cf. *Beiträge zur Philosophie*, de 1936-38, por fin disponibles como vol. 65 de la *Gesamtausgabe*). Un nuevo sentido del tiempo se está anunciando ya aquí. Lo que «ya se ha llegado a ser», el peso histórico, no es el mero pasado, algo definitivamente dejado atrás, sino la asunción de algo desbordante y a la vez posibilitador; un fenómeno que religiosamente es considerado como «gracia», y que ulteriormente será hermenéuticamente comprendido como «transmisión de aquello que hace falta»: la viva tradición de aquello que deja ser, el trasunto temporal del ser mismo: *una donación de sentido desde un proyecto ya de siempre arrojado, él mismo yecto*. Sea ello desde el principio bien entendido, contra cualquier fácil acusación (contra Heidegger como contra Gadamer) de «tradicionalismo» y conservadurismo. La transmisión (*Überlieferung*) de lo sido no es la tradición (*Tradition*), cosa del pasado. Ésta, por el contrario, es la manera inauténtica en la que la existencia humana olvida su propia responsabilidad, entregándose a la fuerza inerte de lo históricamente acontecido (fatalismo, determinismo). Quizá la mejor manera de describir esta actitud auténticamente histórica (que *la* herencia se haga *mis* posibles) sea la de Gabriel Celaya, en *España en marcha*:

No reniego de mi origen,
pero digo que seremos
mucho más que lo sabido, los factores de un comienzo.

Españoles con futuro
y españoles que, por serlo,
aunque encarnan lo pasado no pueden darlo por bueno.

III. LA MADURACION COMO UN DAR TIEMPO AL TIEMPO

Justamente esta encarnación de lo ya sido impide la santificación, el dar por bueno lo pasado. Y lo impide porque lo sido —en cuanto que tal «haber sido», y no como un «presente» ya no a mi alcance, sino en un sitio fijo, «allí detrás, a mis espaldas»— sólo «es» al desplegar potencialmente mis posibilidades de futuro: algo que sólo en el proyecto se da a ver. Este importante punto queda resaltado en el curso de invierno de 1921-22: *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles: Introducción a la investigación fenomenológica* (curso ahora accesible como vol. 61 de la mejor *Gesamtausgabe*). La cumplimentación vital viene radicalizada ahora, o mejor: es la raíz misma de la existencia, entendida a partir de la espléndida —e insospechada, desde la historia «tradicional» de la filosofía— conjunción del *lógos* y de la *kínesis* (el «movimiento») aristotélicos. Si el movimiento es *enérgeia atelés,* energía que no descansa en su finalidad, sino que actualiza la potencia (la posibilidad) en cuanto que posibilidad, entonces la cumplimentación de actos vitales no es sino la *maduración, el dar tiempo al tiempo* de los propios posibles (sólo en la maduración, cuando ya es demasiado tarde, vistos como posibles). Por consiguiente, no tanto *Vollzugssinn* (idea demasiado cercana a la «plenificación» husserliana) cuanto *Zeitigungssinn,* «sentido de maduración»: un concepto «formalmente indicativo», bien cercano ya al de «temporalidad», propio de la órbita de *Ser y tiempo*. Por otra parte, el «sentido de respectividad» viene por vez primera entendido, y purificado de resonancias psicologistas, como estructura del «tener cuidado» (la famosa «cura»): tensión del «estar de camino, fuera de sí» (fuera del «sí», habría que señalar: fuera del propio hogar) en el seno mismo del «sobrepasarse a sí desde sí». Intentos de destrucción del propio lenguaje, haciendo violencia a la *Tradition* muerta e impositiva para sacar a la luz la transmisión, la única que permite entender la (propia) historia. Las torsiones lingüísticas (aumentadas además en el presente caso por el vano intento de encontrar la voz paralela en castellano) no deberían empero deformar todo lo que aquí está en juego: mi maduración en el cuidado, el hacerme maduro por cuidar lo posible proyectado... y por cuidarme de ello: el tiempo *en cada caso mío,* todo ello anuncia la entrada del *terminus technicus* más famoso de Heidegger: el *Dasein* (para el que, siguiendo una tradición que viene de Zubiri y García Bacca y pasa por Manuel Sacristán, propongo la versión «estar» [estar ahí, o estar humano]). El término aparece por vez primera en la más famosa e importante de las lecciones friburguesas del joven Heidegger: la llamada *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, dictada en el curso de verano de 1923 y accesible ahora como vol. 63 de la *Gesamtausgabe.* El «estar» ocupa ahora, con decisión, el lugar de la «vida fáctica» (una expresión demasiado impregnada de historicismo). Estar es «estar expuesto, ahí» a aquello que el hombre «ha de ser». Por eso, la facticidad no hace referencia a un *factum brutum*, sino a una *existencia*, entendida como la posibilidad

esencial (en el sentido de «haber sido») de un sino (*Geschick*). El desconocimiento de estas lecciones, junto con las innegables ambigüedades de la obra capital de 1927, harían popularísimo (en demasía) el supuesto «existencialismo», del que Heidegger habría sido promotor y alentador. Mas ya se está viendo que, aquí, *Existenz* poco tiene que ver con la *existentia* tradicional, al igual que la «esencia» (que, como Heidegger insistirá posteriormente, ha de ser entendida en sentido verbal: un campo proyectivo que per-dura, que dura a través de los proyectos en los que lo ente viene a ser, y viene a su ser) está obviamente más cerca de la *dynamis* y la *kínesis* aristotélica que de la *essentia*. Muchos malentendidos habrían sido evitados si Heidegger hubiera renunciado a utilizar el término «existencia» (seguramente como signo de amistad y cooperación con Karl Jaspers) y seguido en cambio la vía abierta en el ver (*Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo,* 1975 ss., v. 20), en la que el ser del estar humano es designado como *Zu-Sein* (traduzco, e interpreto: como un «haber de ser» en copertenencia con su «haber sido»). En efecto, el estar no es un mero «hecho de ser», sino un ser tal «que él es y *tiene que ser (zu sein hat)*». No es, pues, una «cosa», algo «presente de antemano (*Vorhandenes*)», sino que su facticidad es la posibilidad de un «sino» (*SuZ,* 135, 156). El sino (*Geschick*) es la condición trascendental de posibilidad de la historia (*Geschichte*), y a él corresponde humanamente la *historicidad*. Bien podría decirse al respecto, con Kant y contra Kant, que el hombre no es un mero medio, mas tampoco un fin en sí mismo (si por «sí mismo» entendemos el puro Yo, el «Yo pienso»), sino la tensión de anteposición de, y hacia, «ser sí mismo» (un sí-mismo en el que se aúnan, sumiéndose, el «ello» del ser y el «yo» del hombre).

En este apretado resumen de rasgos capitales del joven Heidegger premarburgués cabe apreciar, más allá de la atención erudita a la evolución de este pensador, cómo se van vinculando temas, investigaciones e iluminaciones capitales para la superación de la problemática tradicional de la historia. Y todos ellos giran en torno al eje trascendental de una «maduración del sentido», abierta en el proyecto del «estar» humano. La historia no es algo que «le pasa» a un ser, definido como animal y específicamente distinguido como racional (con lo que, de nuevo, parece que la razón sea algo que se «agrega» a la animalidad). Menos aún es un receptáculo, un campo de actividades orientadas, de acciones del «espíritu» (en los años veinte, Heidegger evita esa noción «omnibus», y con razón). La historia es, por el contrario, radicalmente personal (esfuerzo le costará a Heidegger abandonar esta restricción diltheyana: historia como biografía): la cumplimentación o maduración de la experiencia radical de sí mismo en una existencia que *es weltet*, que da «mundo», en el sentido de que abre un espacio de juego, sólo dentro del cual algo tiene sentido y puede, ulteriormente, ser tildado de «algo» determinado. La conjunción *trascendental* de los enfoques neokantianos y husserlianos con la problemática historicista-vitalista, desde el ejemplo «sido-en-esencia»

(no «pasado») de la experiencia fáctica de la vida concreta en el cristianismo primitivo (no «vivir *en* el tiempo», sino «vivir *el* propio tiempo» desde la anticipación kairológica de la cumplimentación del tiempo: una temática que encubre bajo ropaje teológico la posterior maduración de la finitud como «estar a la muerte»), constituye la base sólida desde la cual cabe interpretar el sentido de la historia y de la historicidad en Heidegger, distinguiendo así su enfoque e inicios de los propios del llamado «existencialismo» y de la hermenéutica. Esto es algo que quizá sólo en los últimos años es hacedero, cuando la edición —aún no completa, por desgracia[3]— del período friburgués del joven Heidegger permite disipar los necesarios malentendidos que una obra como *Ser y tiempo* (que, más que obra, es un *torso* o fragmento) hubo de suscitar. Y el mayor malentendido (aunque para muchos bien cupiera hablar aquí de *felix culpa*, ya que una recepción errónea puede generar movimientos altamente estimulantes) es, sin duda, el llamado *existencialismo*.

IV. EXISTENCIA E HISTORICIDAD

Resulta difícil decir algo breve, sin concesiones a una moda ya añeja, sobre el «existencialismo», especialmente tras el raro hecho de que quienes eran vistos como sus mejores representantes (Jaspers y Heidegger) han rechazado de plano esa etiqueta para su propio filosofar (negando de paso que los planteamientos básicos de cada uno tengan que ver con los del otro). Sólo Sartre (y Nicola Abbagnano, mediante un librito tan modélico como influyente: 1980) parece sentirse a gusto con esta denominación, que podría centrar su sentido en la conocida sentencia de *El existencialismo es un humanismo*: «No hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana» (Sartre, 1980, 63).

Parece que «existencialista» sería todo aquel que reivindica la irrebasabilidad de la fáctica existencia humana, entendida sin embargo como «abismo quebrado» (en negación radical del *fundamentum inconcussum* cartesiano) en el cual el hombre trasciende constantemente su propia facticidad, bien sea para encontrar en esa libertad una Presencia a él abierta como gratitud o amor (es el caso del existencialismo cristiano de un Gabriel Marcel o un Luigi Pareyson), bien sea para acceder a un presente eterno, *al instante* (Karl Jaspers, Max Scheler y aun Louis Lavelle), o bien para constatar lúcidamente el absurdo de una existencia, tan inútil como apasionadamente esforzada (Jean-Paul Sartre). Desde las posiciones existencialistas, que dan primacía a los sentimientos —individualizadores y selectivos— y no a las «razones» —universalizadoras y abstractas— (en un juego ciertamente fácil de dicotomías), y que se

3. Sin embargo, al menos las líneas generales de todos los cursos pueden seguirse hoy muy bien, gracias al impresionante vol. 4 (1986-87) del *Dilthey-Jahrbuch*, que recoge las actas del simposio *Faktizität und Geschichtlichkeit* (Bochum, 1985).

apasionan por la decisión y aborrecen toda cumplimentación legal, bien se ve la dificultad de que ese movimiento aportara mucha luz al problema de la historia, a menos que por tal se entienda tan sólo (como tiende a ocurrir por demás en el joven Heidegger) la biografía de un individuo, y no un proceso *colectivo* de sentido: el existencialismo nace, con Kierkegaard, precisamente como violento rechazo a la idea hegeliana de *Weltgeschichte,* de «historia universal» entendida, encima, como secularización de la teodicea: la justificación mundana de Dios; y, de resultas, también habrá que negar su inmanentización como devenir colectivo (ya se entienda por comunidad las naciones, las clases o las culturas). Pero los existencialistas sí estarán en cambio altamente interesados en la *estructura trascendental* del sentido de la propia existencia como «vida *del tiempo*». No historia, pues (ni siquiera como biografía, pues éste es justamente el *factum* que hay que interpretar), sino su condición de posibilidad: la *historicidad.*

El término «historicidad» es empleado primero en historiografía en el sentido de efectividad o eficacia histórica: aquella índole relevante de trascendencia que hace de un suceso «creador» de historia. Profundizando en este uso, el término se halla por vez primera cargado filosóficamente en las *Lecciones de historia de la filosofía* de Hegel, y ello para caracterizar tanto la conciencia griega de vinculación al origen (una «hogareña natividad que tiene carácter existencial») como la figura de Cristo, considerada como «explicitación del espíritu en la historia» (Hegel, 1956, XVII, 189; XIX, 135). Aunque el concepto no alcanza aún el sentido del modo propio de ser del hombre, que se sabe existente en cuanto que histórico, sin duda esta conexión entre origen, *lógos* y desarrollo temporal (avance que regresa al fundamento) será clave para la concepción existencialista de la historia, a través de la mediación de Dilthey, y sobre todo por su famosa correspondencia con el conde Paul Yorck von Wartenburg (1923). Tampoco Dilthey desmiente la raigambre religiosa del término, empleado en la *Introducción* de 1883 para caracterizar el que «a la cristiandad Dios se le haga histórico». «La divinidad entra en el tiempo» (1914-1982, I, 273, 349). Autognosis y radicalización biográfica llevarán a Dilthey (hasta la muerte de Yorck en 1897) a utilizar el término como punto de partida de una psicología comprehensiva y descriptiva, en cuanto centralización de la vitalidad. Así va tomando cuerpo la idea de que la historicidad es la constitución fundamental del hombre, dado que éste no es tanto ser como vida, esto es: se halla determinado históricamente. *Historicidad es intimidad vital, entrañamiento de un destino.*

Quizá el único caso en que sea posible hablar con propiedad de la conjunción «existencialismo» e «historicidad» venga dado por la *Existenzphilosophie* (Jaspers, 1938), de Karl Jaspers. Éste procede a denominar las realidades extrasensibles —«míticamente» vistas como alma y Dios— como «existencia» (*Existenz*) y «Trascendencia». En uso antitético al de su —entonces— amigo Heidegger, Jaspers emplea *Dasein* en

un sentido más acorde con lengua y tradición (es también el de la *Lógica* hegeliana). *Dasein* es una realidad determinada (podríamos decir: una existencia óntica). La existencia, por el contrario, es siempre y sólo posible, pura dinamicidad: constantemente avanza hacia su ser o retrocede a la nada por decisión o elección (los grandes temas existenciales). Ella es libertad, posibilidad abierta, esencialmente diferente de otra existencia y, en suma, ser *en el* mundo. De ello se sigue (como la historicidad vital en Dilthey) que la existencia nunca puede ser captada como ser *del* mundo en un concepto *universal*, aunque sí viene necesariamente objetivada por una situación, que suscita formas expresivas. Así objetivada, la existencia se muestra como tensión entre el individuo y el «yo personal». La filosofía tendrá por misión el esclarecimiento de la existencia, en cuanto «brecha» (un tema común a Heidegger —la irrupción— y a Sartre —la nihilización—) abierta en el ser del mundo (Jaspers, 1932[4]). «Existir en» no es ya «ser de», sino tener «conciencia histórica». Ésta se experimenta a cada golpe (volitivo) de decisión: el juego entre lo que se «puede» y lo que se «quiere» ser, a través de la «lectura» de los signos existenciales. De ahí que —como en la Tercera Antinomia kantiana— la existencia que *es* libertad no sea nunca objetiva ni continua, sino que se vaya haciendo «a saltos», en comienzos absolutos, entendidos como manifestaciones de la existencia. Mas esa existencia (hecha como en Leibniz de «fulguraciones»: perenne desvanecimiento y surgencia) es siempre comunicación, *coexistencia* que tiende a la unificación con el Todo, presente sólo como *cifra*. Tal tendencia comunitaria es la *historia*, siempre fracasada, por chocar con las situaciones límites; mas siempre libre.

Y sólo por la conciencia que tiene el yo de su realidad existencial en sus diferentes manifestaciones (conciencia histórica) es posible, derivadamente, ordenar la comunicación de la coexistencia en una narración, establecida según el juego de causas objetivas (conciencia historiográfica). En una palabra: la historicidad es originaria. Vista como proyecto comunicatorio (siempre al borde del fracaso, siempre reiniciado), ella se despliega como historia. Clarificada como objetividad mundana, se presenta como ciencia histórica. Así pues, la historicidad es: *experiencia en el tiempo de la trascendencia, coincidencia de mi Yo personal y del* Dasein: instante de cruce de lo intemporal y lo temporal. Adviértase que, de este modo, mi *Dasein* alcanza una importancia infinita, en cuanto manifestación de la existencia por libre apropiación. Es como si lo absoluto se concentrara en el presente histórico concreto que yo soy. En este sentido, *libertad* e *historicidad existencial* no son sino aspectos de una y la misma realidad (II, 122-125). Asumir la fatalidad del mundo como *medio* al servicio de *mi* libertad es la manera señalada por la que «brilla» la existencia en el *Dasein*. En una palabra (que recuerda nuestro adagio: «hacer de necesidad virtud»): la necesidad objetiva de las cosas es el *punto de apoyo de la libertad*. Asumir una situación y convertirla en destino es

4. En lo sucesivo se cita directamente en el texto volumen y página.

transformación en libertad (II, 125-126). Así, como en el verdadero infinito hegeliano, la existencia no es ni atemporalidad pura (el Yo personal) ni temporalidad (el *Dasein*), sino la *compleción temporal del presente, conteniendo en sí pasado y futuro, conservación y repetición* (en el sentido kierkegaardiano). El instante es la indivisible unidad de la reminiscencia y la espera en la presencia. Y existir de verdad es sentir la plenitud intemporal en el seno mismo de la extensión temporal, *recogida al instante* (II, 126-130). Tal es el «criterio de la historicidad», que nos sirve (más allá de razones estereotipadas o normas de conducta) para el discernimiento ante una situación concreta. No vale, pues, obrar por mor de un ideal o un valor eterno (desenmascarados por Jaspers como ficciones, en un sentido cercano al ulterior sartreano de la «mala fe»), sino: *ser fiel al origen*. Y ello significa decidirse por ser, *en el Dasein*, yo personal. Algo sólo posible cuando esa tensión es campo de com-parecencia del insondable Uno: cuando la Trascendencia se revela en el abismo histórico del *Dasein*. La historicidad es, según esto, la (en suma imposible) libre apropiación, según las contingencias históricas, de mi yo personal, en el que se *descifra* la Trascendencia (conversión del acaecimiento en presente eterno: II, 138-139: una temática que, profundamente modificada, se reflejará en el *Ereignis* heideggeriano). Lo que en la vida cotidiana ello comporta es una perenne inquietud por evitar la caída en los dos extremos: la pérdida en lo fortuito y múltiple de un mostrenco *Dasein* o la vacuidad de una «persona» que (como el alma bella hegeliana) se limita a decir «no» al tiempo. Mas como esa tensión es insufrible (es, literalmente, un «vivir en tensión»), el hombre huye a falsos absolutos: el saber y la autoridad otorgan un falso descanso y estabilidad al hombre, desde el momento en que escamotean lo histórico en nombre de una objetividad incondicionalmente vinculante (II, 142-144). La conciencia histórica se degrada entonces en «espectáculo» (propio de un historiador «objetivo e imparcial»), y se hace impotente: incapaz de suscitar en mí un comienzo personal. En suma, es la historicidad de la existencia la que impide la objetivación de la Trascendencia (dar nombre al Dios, urdir imágenes suyas); mas no conduce al relativismo histórico: la lectura de las cifras de la existencia (la recepción de los aspectos de lo Envolvente) marca la diferencia. Sólo que Jaspers no ha pensado la historia (la conexión de marcas) como *comarca*. Se ha detenido, reverente, en el misterio de la Trascendencia. La existencia auténtica es *silencio*. Pretender hacerse Dios sería la *ruina* de la existencia (II, 144-145).

Comparada con el monumento de la *Philosophie* jaspersiana, la concepción sartreana de la historicidad resulta casi una divulgación. La historia está ligada para Sartre al cruce del pasado (el ser, un macizo «estar ensimismado», que va creciendo, alimentándose de lo que nosotros somos, hasta su fijación por la muerte: el instante de la de-finición) y la libertad, entendida como donación de sentido del pasado mismo, siempre, así, en *entredicho*. Es mi proyecto el que *elige* el sentido del pasado, y las órdenes que de él emanaron: *pues la conciencia es proyecto*. Esto significa

que el sentido de mi conciencia está siempre fuera, a distancia, y que la coherencia de nuestra vida es debida a una incesante renovación de actos decisivos. De ahí el carácter de *responsabilidad total* de mi existencia. Lo que yo soy no es sino mi pasado, mi «carácter»: algo agazapado «detrás de mí»; un «ensimismamiento» que yo soy pero que, de siempre, he rebasado: mi propia facticidad (Sartre, 1943, 150-164). Y lo que yo tengo que ser es algo que, en todo caso, puedo no serlo: «para sí», la conciencia se aprehende como inacabamiento perpetuo de sí misma. Por eso, el «para sí» es esencialmente futuro: un proyecto hacia el ensimismamiento, algo tan necesario como irrealizable (recuérdese el «fracaso» jaspersiano). Esta totalidad siempre en pos de sí que es la vida humana se deshila en su negación pura como *tiempo*. Mas tiempo es la libre asunción de una situación como «herencia». Palabras de Sartre que anticipan los dos grandes ámbitos de la hermenéutica, lenguaje e historia: «Así como las leyes del lenguaje están sostenidas y encarnadas por el libre proyecto concreto de la frase, así la especie humana —como conjunto de técnicas apropiadas para definir la actividad de los hombres—, lejos de preexistir a un individuo, que la manifestaría..., es el conjunto de relaciones abstractas sostenidas por la libre elección individual. El para-sí, para elegirse *persona*, hace que exista una organización interna, que él sobrepasa hacia sí mismo, y esta organización técnica interna es en él lo nacional o lo humano» (*Ibid.,* 576-577). Éste es, pues, el sentido de la historia: no basta que las sociedades humanas tengan un pasado (hay desde luego pueblos sin historia, incluso envidiables para el estructuralista Lévi-Strauss, al cabo de la calle existencialista), sino de que *lo asuman una y otra vez, a título de monumento.*

Ese monumento, a los casi cincuenta años de la publicación de *El ser y la nada,* está casi en ruinas. Y de esa desintegración de la organización técnica se aprovecha Luigi Pareyson para propugnar, en la nueva edición (1985) de su *Esistenza e persona* (orig. de 1950), la revitalización del existencialismo cristiano. La tesis es sencilla (y parecida a la que, en el ámbito geopolítico, propala Fukuyama en nuestros días): «nos» hemos quedado sin enemigos. Antes (pensemos en Bloch, o Benjamin) se utilizaban metafóricamente textos y temas religiosos para ilustrar el sentido profundo del materialismo histórico. Ahora es, a lo sumo, cierta teología (la llamada «teología de la liberación») la que toma en cambio a su servicio los restos de ese movimiento. Si ya no es en efecto válida la secularización del Mensaje llevada a cabo por el racionalismo metafísico (Hegel y su escuela); si tampoco lo es la *Aufhebung* «científica» de esa secularización por parte de Feuerbach y Marx, entonces la única vía abierta será la iniciada por Kierkegaard y el último Schelling: el existencialismo, en el que la libertad como don se yergue desde un abismo. Como en Jaspers, para Pareyson no cabe hablar de «progreso hacia la Verdad», sino de una multiplicidad de perspectivas históricas, señales de la inagotabilidad de la revelación del Ser. Y, con una metodología ya afincada en la hermenéutica: cada perspectiva supone la interpretación de un

evento, la conciencia del surgimiento de un *novum*. El ser no es nada fuera de su *Ereignis*. Sin duda, Pareyson utiliza *pro domo sua* inquietas corrientes actuales que buscan nuevos ámbitos de encuentro entre la religión (no necesariamente en el sentido tradicional: de ahí el potente resurgimiento de la «Nueva Mitología» [Frank, 1992; Jamme, 1991]) y una actividad filosófica que se quiere antidoctrinal, centrifugadora de efectos, por así decirlo. Sólo cabría preguntarse si, en el caso del existencialismo cristiano, no se están traspasando a la Divinidad caracteres humanos como libertad, inagotabilidad, etc. —que implican justamente *temporalidad y finitud*—, con lo que, huyendo del ateísmo, se vendría a caer en un completo *antropomorfismo*.

En el ámbito hispanoamericano echó el existencialismo en los años cincuenta fuertes raíces, en pugna con el enteco neoescolasticismo, oficial en España y bien presente en Argentina, así como con el materialismo dialéctico. Quizá los focos más pujantes se hayan dado en Venezuela, gracias a García Bacca, y en Ciudad-México y Veracruz, gracias a la actividad infatigable de José Gaos. Para el tema que nos ocupa, estos dos eximios representantes del exilio español han escrito obras importantes. García Bacca ha reunido una serie de ensayos bajo el rótulo de *Existencialismo* (1967): en realidad, una profunda meditación sobre la filosofía de Heidegger. El existencialismo como movimiento es despreciado por García Bacca (que, como Heidegger, ha pensado a fondo el mundo griego —especialmente, Platón— y la esencia de la técnica moderna, mas, contra el alemán, ha reivindicado el valor ontológico de ésta, desde un marxismo heterodoxo y cálido), aunque pone sus esperanzas en el Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica,* justamente porque éste ha perdido «la vergüenza» de dedicarse a estudiar «marxismo y economía modernas» (1970). De Gaos cabe recordar la síntesis de un curso impartido en El Colegio de México en 1960: *Notas sobre la historiografía* (1967, 283-318), con su defensa del «historicismo» como *descripción* de la única realidad universal y con sus esfuerzos en torno a una Historiografía que, en su fondo, no es tanto ciencia histórica cuanto raíz de ésta: filosofía existencial. También es destacable Eduardo Nicol, con su *Historicismo y existencialismo* (1960): un minucioso y extenso estudio de la filosofía moderna desde la óptica de una «metafísica de la expresión».Como en Gaos, el uso de «historicismo» no deja de ser ambiguo aquí: de límites un tanto vagos, el concepto apunta a la forja histórica de la individualidad y a la orientación (una y otra vez frustrada) de ésta hacia la comunión con las cosas y con los demás. Digno de nota es, por último, el libro de Mario C. Casalla, *Crisis de Europa y reconstrucción del hombre* (1977): una obra ambiciosa que pretende leer a Heidegger como testimonio del hundimiento del ideal metafísico europeo, desde un proyecto radicalmente distinto: el de la «marginalidad» iberoamericana y argentina. La defensa del mestizaje, del «encuentro» con un pasado hasta ahora negado, y de una historicidad apoyada en un humanismo trascendente son notas destacadas de una obra que muestra cómo cabe inter-

pretar la filosofía desde una perspectiva histórico-política concreta. Y es la obra de Casalla la que nos incita a regresar al pensador que se atrevió a interpretar el ser *desde* el tiempo, y no contra él.

V. DE LA TEMPORALIDAD A LA HISTORIA DEL SER

Más revolucionario, hondo y también enrevesado que todo existencialismo se alza el pensar del Heidegger de la primera madurez (si queremos convencionalmente entender por tal el período en torno a *Ser y tiempo*, desde 1925 hasta 1934). Lo que aquí se propugna es, nada menos, no una crítica sino un desmantelamiento de toda la filosofía (incluyendo al maestro Husserl), que, con las variaciones que se quieran, ha entendido siempre el conocer como «visión de una figura (*eidos*)». Visión fundada en última instancia —claramente, ya con Descartes— en la certeza de sí mismo. Incapacitada *a radice* para captar la vida y la existencia en su situación, la filosofía ha convertido en fetiche a una «razón» que no hacía sino absolutizar una de las dimensiones del tiempo: el presente, congelando así el «ser» como «constancia» ante una mirada igualmente congelada: la *intuitio* divina, con la que (colmo de la reflexividad) el ser acababa por identificarse. Frente a esta «historia» del ser, Heidegger se propone renovar la pregunta aristotélica por el ser, y además desde la radicalidad metafísica (en la que subyace la propuesta hermenéutica): «el ser se dice de muchas maneras». La posibilidad de «decir» apunta al lenguaje; la pluralidad de maneras, a las distintas maduraciones del tiempo: los dos poderosos pilares del pensar heideggeriano.

Pero en *Ser y tiempo* Heidegger todavía está secretamente ligado a la *analogia entis* aristotélica, entreverada con un fuerte deseo de *fundamentación y trascendentalismo,* que le hace regresar —desde el neokantismo y Husserl— a la fuente kantiana: así, en lugar de limitarse (como hará ulteriormente) a dejar constancia de una «economía de la presencia» (Schürmann, 1982), de un envío del acontecimiento del ser que se consume y consuma en sí mismo, Heidegger busca al pronto una cierta unidad analógica de las maneras de ser desde la *existencia* como *analogatum princeps*: y de allí, por «degradación» ontológica, al «estar a mano» de lo útil o nocivo, al «estar presente de antemano» de lo «sólo» teóricamente contemplado, hasta la mera «consistencia» de los números y demás entes ideales (un tema, por lo demás, que nunca ha interesado a Heidegger, y con el que no ha sabido muy bien qué hacer, lo que constituirá una grave rémora a la hora de «enjuiciar» la ciencia y la técnica de nuestro tiempo). Todas estas maneras de lo que «hay» se integran en «mundo»: el modo (*Wie*) en que lo ente sale al encuentro. Ahora bien, la existencia no es sólo una «manera», sino también la «mano» misma que abre mundo y deja ser (una temática concomitante a la del gran «enemigo» Hegel: también en él la última figura de la conciencia abre y posibilita a las demás figuras, al igual que la filosofía da sentido a religión y arte). La mano

que es además manera implica (siempre el «círculo») el hecho de que abrir mundo es ser-en-el-mundo. Y serlo no como espectador desinteresado, al estilo del Husserl de 1911 (*La filosofía como ciencia estricta*), sino sintiéndose ya de siempre situado, fácticamente arrojado. Tal lo que podríamos verter como «situacionalidad» (*Befindlichkeit*). Mas también «habiéndoselas con él» y con las cosas, «entendiendo» del asunto. Es el llamado «entender» o «comprender» (*Verstehen*), que ha suscitado graves malentendidos (valga la paradoja), al ser tenido o bien por una «facultad» teórica o bien por una continuación del *Verstehen* historicista y diltheyano. Afortunadamente, el castellano tiene en este caso armónicos similares al idioma alemán. Heidegger apunta aquí a una actividad característica del «entender de algo», de «vérselas-con» (en un sentido parecido al de Wittgenstein, cuando decía que un problema filosófico era algo así como un *ich kenne mich nicht aus,* un «no sé apañármelas, no me re-conozco en tal situación»). «Situacionalidad» y «entender» son las dos raíces profundas de aquello que la tradición llamaba afectividad y entendimiento (o en la elaboración kantiana: estética y lógica trascendentales). La copertenencia de situacionalidad y «entender-de» es la articulación del sentido: el «habla» (*Rede*), la condición de posibilidad de que se dé un ser cabe las cosas, un ser de los otros o de nosotros mismos. Adviértase lo lejos que estamos del viejo esquema tradicional del hombre «hundido» en la sensibilidad y que por su entendimiento «asciende» a un mundo suprasensible.

Ser-en-el-mundo es un «habérselas», «situado»: un proyecto siempre yecto, ya arrojado. Recoger conscientemente esta situación es «cura», que sólo adviene a la totalidad del poder-ser que es el humano estar cuando anticipa en su curso la posible imposibilidad de todo proyecto. La muerte, distinción del estar como ser radicalmente finito, abre así todo sentido, toda articulación de «tenencia, visión o captura» previas: el campo en que el entender «se las entiende» con las cosas, y consigo mismo (ya que su ser le im-porta). El ser del estar es, pues, cuidado: y ello significa anticipación y retención, al momento. Radicalmente, pues, ese ser es... *tiempo* (Heidegger, 1975 ss., 20, 267; 1989, v. 19, 26). Desde la temporalidad como constitución de la cura se comprehenden ahora los existenciarios de la analítica del estar: el «entendérselas con» extrae su posibilidad del hecho de que el estar es venidero y está ya de siempre «viéndolas venir» (*Gewärtigend*), hallándose *anticipadamente de camino* (y por tanto, «fuera de sí», desarraigado y sin hogar; recuérdese en cambio la historicidad griega, en Hegel); la «situacionalidad», el «encontrarse con», implica un «haber sido», mas no «antes», sino ahora, cuando estamos siendo lo (que nosotros hemos) sido: lo sido, sólo en el acto se presenta (toneladas de maquillaje teológico y psicológico habían impedido parar mientes en la sencilla idea de que es sólo «ahora» cuando se hace presente el pasado *qua* pasado. Antes no era pasado, claro está. No hace falta un Dios que guarde el pasado. Nosotros lo guardamos, de momento). Por fin, la articulación (*Rede* no tiene un sentido exclusiva-

mente lingüístico: aquello de lo que se trata, aquello que importa, es digno de *Rede,* de «traerlo a colación») hace acto de presencia como un «siendo cabe...» (importante es atender a la preposición *bei*, que implica una cercanía y familiaridad —*bei mich sein* «estar en casa»—, pero nunca una identificación: nuestro «cabe» da muy bien el sentido: de «cabo», significa «estar al cabo», mas también «estar al borde o al margen» de algo). El presente no es, pues, ni fusión con las cosas ni distanciamiento teórico en «otro» mundo, sino ser el «borde» o margen de las cosas, su confín. La temporalidad así resumida nunca se entrega aséptica, neutralmente, sino sólo en una *modificación*: o bien de forma impropia, y entonces nos consideramos —olvidados de nuestro propio tiempo— como sumidos en lo intramundano; o bien de forma propia, como «cuidando» de ser «sí mismo». En el primer caso, hablamos de *intratemporeidad* (el *Dasein* jaspersiano). En el segundo, de *historicidad*: un tomar a cargo (pues que «carga» es) destino y sino (vale decir: la herencia que constituye el, en cada caso, «haber sido» tal y cual cosa); historicidad es maduración (por la que nos hacemos, a la vez, maduros) del tiempo, del *tempo* de las cosas. En una palabra, historicidad es asumir una situación concreta desde la facticidad y la mortalidad. *La historicidad es condición trascendental de posibilidad de la existencia.* Y, por ende, no sólo de la historia, sino también de la emergencia de lo presente de antemano y de lo usualmente a mano (lo históricamente mundano). Es importante advertir que, al igual que en Jaspers, y para evitar toda huida metafísicamente «angélica», la historicidad co-incide con una concreta y determinada intratemporeidad (en términos de Jaspers: el yo personal coincide con un *Dasein*); esto es: sólo es posible llevar el tiempo a maduración si el entender-de, y entendérselas-con, ya se encuentra —de siempre— sumido en el tiempo: es opaco, para sí mismo y para las cosas, a las que deja ser. Máximo alejamiento del idealismo. Tan poco se ha atendido a este condicionamiento «material» en Heidegger que las siguientes y lapidarias palabras parecen ajenas a su órbita: «la posibilidad de que haya —se dé— ser en el entender tiene como presupuesto la existencia fáctica del estar, y ésta, a su vez, el fáctico ser-de-antemano-presente (*Vorhandensein*) de la naturaleza» (1975 ss., v. 26, 199). Como si dijéramos: la ontología fundamental presupone a la base una «óntica», una «metaontología».

Nunca hay por tanto «tiempo», sin más (ello no sería tiempo, sino aburrimiento: justamente, «matar el tiempo»). El tiempo es para, con, de... Hay un tiempo de amar y un tiempo de morir. Hasta lo hay —por extraño que parezca— para leer artículos enciclopédicos sobre el tiempo. Él es el nudo del «encontrarse» y de aquello que «sale al encuentro». Cuando tal engarce —a su vez, intersticio o «entre»— queda olvidado, el ambiente se desmundaniza y nosotros nos des-preocupamos: el exangüe y abstracto producto, cadáver del tiempo, es entonces considerado como secuencia homogénea y enumerable de puntos-ahora. Base del tiempo físico, irrelevante cronología. Y el nivelador pasa de ser humano

«estar» a parecer como «alma»: la que, agustinianamente, mide los tiempos y cuenta (con) el tiempo. Ésta es la base de la distinción entre ciencias de la naturaleza y del espíritu; dos producciones de una misma lógica impropia, de un mismo envío del ser: el envío de la metafísica. Como en el mejor Hegel, y para santa irritación del sentido común, Heidegger invierte violenta, catastróficamente, las relaciones que tejen nuestra vida cotidiana: porque hacemos la experiencia de ser (y del ser) en su carácter extático, como temporalidad, por eso tenemos noticia del tiempo, en su sentido nivelado e irrelevante. Y por esconder(nos de) la mortalidad del ser humano, que repite decisiva, resueltamente, su situación fáctica, «caemos-en-la-cuenta» de cosas con significado «neto» ante una «conciencia» atemporal (lo mismo da, para el caso, que llamemos a eso Dios o Conciencia científica).

De verdad, no hay «cosas», sino «signos», remisiones, dentro de una «conexión de significatividad» (recuérdese a Dilthey) que conecta «habla» y «mundo». De verdad, hay que re-conocer: «No: el tiempo es, sino: el estar madura, en cuanto tiempo, su ser» (Heidegger, 1975 ss., v. 20, 442; v. 24, 364 ss.). De verdad, no estamos aquí, presentes: nuestro «estar» es el *Da* del ser (*Da*: otro término intraducible: no es aquí ni allí, sino el filo que separa y vincula uno y otro: *el margen del ser*).

De verdad, no hay Verdad inmutable (habría que buscar hasta qué punto no hace operativas Heidegger las palabras sagradas: «Yo soy el camino, la verdad y la vida»). Verdad es el estado de eclosión (*Erschlossenheit*) de algo en un leal saber y entender. Y ello presupone la temporariedad (*Temporalität*, propia del ser, frente a la «temporalidad» del ser humano), de la que no alcanzamos sino sus expresiones: 1) *significatividad* (a saber: integración de referentes del mundo, en torno a esquemas de construcción: la base del «tiempo mundano» como un manojo de «ser por mor de», «para», «al respecto», «por añadidura»...); 2) *databilidad* (a partir de mi propio «habérmelas» o «comportamiento»: «ahora», «luego», «entonces»); 3) *extensionalidad:* tiempos como tensiones o tramos, transitividad: cañamazo de las dataciones (repárese en que «ahora», «luego», «entonces», sólo alcanzan sentido unitario dentro de un «durante», «mientras o en tanto que»: algo que, modificado y dentro de una estructura presencial y teórica, se convertirá en relación de causa y efecto); 4) *publicidad* (rasgo por el que se confiere objetividad al tiempo, dado que ser es siempre «ser-unos-con-otros»). Por este rasgo «público» hay política, e historia. Al extremo, si hay historia universal (*Weltgeschichte*), ello se debe a que el hombre es configurador de «mundo» (*Weltbildender*) (1975 ss., v. 29/30, 397 ss.). Por la significatividad pertenecemos en cada caso a un mundo; por la databilidad, a una situación concreta; por la extensionalidad, tenemos biografía y consideramos los entes como unidades con sentido; por la publicidad, en fin, pertenecemos a un «nosotros»: a un *pueblo. Aguardando*, no la muerte (contra toda fácil acusación de «nihilismo»: crítica en las que concuerdan los jerarcas nazis de *Der Alemanne,* en 1937 y G. Lukács), sino la

«impleción» de sentido de nuestra vida, en base a nuestra propia finitud, *guardamos* las posibilidades, *ateniéndonos, demorándonos cabe* lo que sale a nuestro encuentro. Aguardar es precursar (estando a la muerte); guardar es retornar (repitiendo la resolución); atenerse a lo que algo «da de sí» es asentar el instante (a la contra, y a resultas, de lo que viene). Tales son los tres éxtasis de la temporalidad: *por venir, haber sido, hacer acto de presencia.* O impropiamente, en una historicidad modificada: futuro, pasado, presente.

Bien se ve que, en esta interpretación temporaria, la frase inicial de Aristóteles sobre las muchas maneras en que se dice el ser no puede ser modificada sólo desde el lado ontológico (las maneras del ser son apariciones en las que el tiempo se expresa: *fenomenología*), sino también desde el «decir» mismo (las maneras de decir son interpretaciones de la articulación «mundo-habla»: *hermenéutica*). La empresa —inacabada— de *Ser y tiempo* (junto con el período global, de 1925 a 1930, aproximadamente) configura, pues, una *fenomenología hermenéutica.* Atiéndase a esta confesión capital, ya en 1927:

> El lenguaje no se confunde con la totalidad de las palabras registradas en un diccionario, sino que el lenguaje es, en tanto que (*sofern*) él es, al igual que el estar es; es decir, el lenguaje existe, es histórico (*geschichtlich*). Al hablar sobre algo, el estar *se expresa como estar existiendo en el mundo, y demorándose cabe, y en tratos con, lo ente* (1975 ss., v. 24, 296 ss.).

Que el lenguaje mismo sea histórico implica una verdadera revolución respecto al sentido de lo que sea la historia (*Geschichte*). Y aquí conviene ser muy cuidadoso: un mundo separa estas palabras de la famosa frase de Gadamer, el «seguidor» de Heidegger (contra él mismo) por la senda hermenéutica: *«El ser que puede ser comprendido es lenguaje»* (Gadamer, 1977, 567; Duque, 1980, 1-13). Pues ni el lenguaje ni el ser pueden ser, en Heidegger, comprendidos (al contrario, ellos «dan a entender»). En una palabra: «historia» es el acontecer (*Geschehen*) del ser, en cuanto ser. Con esta confesión, Heidegger se pone explícitamente al margen de toda hermenéutica (por eso evitará la palabra a partir de los años treinta), y abandona el sentido mismo de «historicidad» (que, como ha recordado el propio Gadamer, es siempre un —o mejor, *el— trascendental*). El sentido del ser se había desvelado, hermenéuticamente, como la verdad del ser. Pero ésta acontece históricamente (no en el tiempo, sino «haciendo» tiempo: ordenando y escandiendo los tiempos). Aquí no hay ya fundamento (siquiera sea el de la existencia), sino que el ser mismo *se revela como finito*, lo cual significa que él es *abismático,* en cuanto que ningún fundamento cabe indicar para él, y *desfondante* (*ungründig*), en el sentido de que, enviando una época, disimula, desfigura y oculta otras posibilidades.

El punto de flexión entre la etapa «fenomenológico-hermenéutica» y la del «pensar esencial» puede ubicarse, con bastante exactitud, en el

curso de verano de 1934, del cual se ha editado un resumen, perteneciente al legado de H. Weiss (Heidegger, 1991). Es allí donde puede apreciarse la tra-ducción metaontológica de la interpretación temporaria: así, el éxtasis de la temporalidad está ahora «puesto en obra» (siguiendo la *enérgeia* aristotélica) mediante el *trabajo*, la extensionalidad se encarna en el cometido (*Auftrag*), y el envío destinado (*Schickung*) se concreta en una misión (*Sendung*). En la unidad de esta triple tensión «acontece todo acontecer (*Geschehen*) del estar... el estar expuesto a lo ente, en cuanto entrega responsable al ser, es lo que yo denominé y seguiré denominando en lo venidero la *cura*» (*Ibid.,* 112).

Pero es en los recientemente editados *Aportes a la filosofía (1936-1938)* (1975 ss., v. 45, 41) y en el curso de invierno de 1937-38, que en parte resume algunas concepciones de la obra póstuma, donde se muestra con todo vigor el Heidegger de la llamada «Historia del ser» (*Seinsgeschichte*), al hilo de una cuidadosa distinción (en la que, como en tantas otras cosas, ya se había adelantado Hegel) entre «historiografía» (*Historie*) e «historia acontecida» (*Geschichte*). La primera designa una especie del conocer, y tiene como criterio «teórico» la actualidad. La segunda apunta al acontecer del ser mismo, y a ella se accede mediante una «meditación» (*Besinnung*: repárese en el parentesco —y a la vez significativa amputación del prefijo— con el instrumento cognoscitivo diltheyano: la *Selbstbesinnung*). La meditación está enderezada a lo porvenir, en cuanto inicio de todo acontecer (es como si la «muerte» de *Ser y tiempo* se hubiera extendido aquí a un «horizonte epocal», un cierre de posibilidades). Y acontecer ya no es acotación de una región óntica (digamos, frente a la naturaleza), sino «el modo y manera de *ser*». En cuanto que lo inicial está siempre «delante», sus propios envíos (metas, criterios, tendencias, poderes) ocultan su propia fontana. De ahí que lo por venir, en cuanto inicial, sea siempre lo más oculto, inagotable y retirado. Mas sólo cuando el tiempo está maduro, cuando se rompe *revolucionariamente* (no se olvide que estas palabras están pronunciadas, para bien y para mal, en los pródromos de la Segunda Guerra Mundial) con la dominación de lo habitual, surge el tiempo nuevo: *se abre una nueva historia, en la que sale a la luz «lo absolutamente Otro, y sin embargo, lo Mismo»*. Tales revoluciones no pueden ser obra del individuo, ni tampoco del pueblo, sino de lo que ya Hegel (siempre Hegel) denominaba «grandes hombres»: la meditación de la historia acontecida sólo se hace posible (y necesaria) allí donde se empuña el acontecer histórico de un modo creador, colaborando en su configuración «dentro del crear del poeta, del arquitecto, del pensador, del estadista» (*Ibid.,* 43). Son ellos los que abren, y vuelven a fundar, la historia. Ellos los marginados, porque ellos forjan la ley. Ellos, también, los condenados (siguiendo un tema sofocleo, recogido por Hölderlin y bellamente expuesto por Heidegger en el curso de 1935, *Introducción a la metafísica*). La historia es la manera señalada en la que la verdad se «esencia» (*west*), en el sentido de que ella genera un ámbito de sentido, epocalmente finito.

Mas, en un ahondamiento obsesivo, el último Heidegger desechará la terminología «histórica» (no creo, en cambio, que pierda de vista la cosa misma). No sólo por la posible confusión con un nuevo historicismo (y, en efecto, algo se parecen las subépocas de la metafísica en Heidegger —diversos modos de considerar el ser del ente— y las *epistemes* de un Foucault), sino sobre todo porque parecía otorgarse una primacía al tiempo con respecto al espacio (como ocurre en efecto en *Ser y tiempo*, aunque no en la época: ya en el curso de verano de 1928 se añade un *Suplemento*, muy significativamente denominado «Lejanía y cercanía», en el que se define al hombre como «ser de lejanías» [1975 ss., v. 26, 285]. El llamado pensar esencial, y aun «pensar tautológico», es la profundización en una misma temática: la de la verdad como «albergue» (*Bergen*): ocultación *en* la misma desocultación (al fin, Heidegger no parece haber hecho al respecto otra cosa —no baladí— que pensar a fondo en la compaginación posible del libro IX [c. 10] de la *Metafísica* aristotélica [alusión a una dicción por «contacto», más acá de la afirmación o la negación: el *lógos* de la verdad simple] con el libro VI de la *Ética a Nicómaco* [búsqueda de un acorde tonal básico] y la definición —en *Physica IV*— del movimiento como *enérgeia* de la *dynamis en cuanto dynamis*: también los místicos, de Eckhart a Böhme, habían insistido en el lenguaje como «guarda del misterio»; jugando de vocablo, podríamos decir, en buen castellano, que si callar es guardar silencio, el genuino hablar [p.e. la nominación poética] es guardar *el* silencio).

A pesar de que el centro de los últimos esfuerzos del pensador sigue dando vueltas al enigmático eje del *Ereignis* («acaecimiento propicio»; por más que arrancado a su uso cotidiano, no puede ni debe perderse el regusto a «suceso» o, mejor: «lo que hace el caso»), la insistencia en términos como «comarca», «localidad» o «despejamiento», dentro de un complejo juego en torno a la raíz *weg* (como sustantivo, «camino»; como prefijo verbal, en cambio, «fuera»; cf. el italiano *via*), todo ello muestra un profundo desvío respecto a preocupaciones históricas (por no hablar ya de relatos historicistas). Y sin embargo, fue el profesor Martin Heidegger quien eligió la palabra del tiempo, la palabra que es tiempo: el *eón*, para despedirse de la actividad docente (en el invierno de 1955-56), ofreciendo una exégesis tan enigmática como extraño es el parágrafo 52 de Heráclito. Sólo que ahora, la palabra incial, *aion*, «tiempo del mundo», se vierte a la manera de la mano que juega:

> Sino del ser, tal es un niño, que juega, que juega a juego de tablas; de un niño es el reino (Heidegger, 1957; cf. Pöggeler, 1986, 373-402).

VI. LA HERMENEUTICA, ¿NUEVA *KOINE*?

Es curioso que la corriente hermenéutica —ahora ramificada al extremo—, en su interés por el tiempo y la historia, haya acabado por incar-

dinarse en el movimiento del propio tiempo, de nuestra historia. Silvestre en Heidegger, «urbanizada» después (según la famosa metáfora de Habermas sobre Gadamer), entroncada con el psicoanálisis y el estructuralismo (Ricoeur), fluidificando —si es que no aguando— el pragmatismo americano con Rorty y Bleichert, el problema de la hermenéutica es que —como antes sucedió con el existencialismo e historicismo, de los que es heredera— acabe por designar cualquier tipo de pensamiento filosófico, con tal de que atienda al pasado e interprete textos (pero, ¿qué corriente filosófica no ha interpretado textos?). Introduzcamos abruptamente, a fin de lograr alguna precisión, este poderoso texto:

> La posibilidad de acceso a la historia se basa en la posibilidad, según la cual, un presente se sabe en cada caso como venidero. Éste es el primer principio de toda hermenéutica (Heidegger, 1989, 26).

Ello implica que la comprensión: 1) no se apropia «teóricamente» de algo ajeno, sino que está inmiscuido en, y se deriva de, aquello que comprende; 2) no está libre (como creía Dilthey) para revivir un pasado escogido; al contrario, es la correspondencia a un sino, pero —importante matización de Gadamer a Heidegger— concretado en lo que podríamos llamar un «rescate» hermenéutico del *espíritu objetivo* hegeliano: concretado, en una palabra, en instituciones, formas simbólicas y programas culturales; el horizonte de comprehensión no está fijado con anterioridad a lo comprendido, sino que es en todo caso el resultado de una *fusión:* y el comprender no se yergue sobre ese horizonte, sino que *se va* formando según «cuaja» la fusión misma. En una palabra, la hermenéutica reivindica que la emergencia de la historicidad del pensar es algo que, a su vez, acontece históricamente. Que, de esta manera, la hermenéutica supone el surgimiento de un cierto *neohistoricismo* es algo que parece implícitamente aceptado por el propio Gadamer, en su polémica con Leo Strauss (así como con Löwith y con cuantos buscan una fundamentación estable de la filosofía práctica). En efecto, la nueva valoración de los *prejuicios* (frente a la antigua hermenéutica, entendida justamente como arte de evitar el malentendido), la restauración —no necesariamente conservadora, y menos reaccionaria— de la *autoridad*, frente a una razón universal y objetiva; en suma, la innegable aureola neorromántica de la hermenéutica (al fin, sus modernos mentores fueron Fr. Schlegel y Fr. D. E. Schleiermacher) frente a la Ilustración, son factores que parecen alentar la sospecha de que, ante el —presunto— fracaso del pensamiento utópico (carga del futuro) y del estructuralismo (un nuevo y extraño «presente» textual), la hermenéutica gadameriana pone todo el acento en la reminiscencia del pasado. Sin embargo, esta impresión es engañosa. A la notoria crítica de todo relativismo, Gadamer puede contestar muy bien que la frase «Todo conocimiento está históricamente condicionado» no aspira a la categoría de verdad absoluta (no hay tal), pero tampoco pretende ser una opinión más, que pasará con el tiempo, sino que repre-

senta el sentido de lo que una constelación histórica concreta (la nuestra) piensa, al reflexionar sobre sí. Pues lo que queda fuera de juego es la idea de una *autoconciencia* absolutamente transparente. Y es que no pretende (contra una «hermenéutica» ilustrada, por ejemplo, la de Kant de la *Crítica de la razón pura*) que la comprensión histórica de lo transmitido entienda *mejor* el mundo (pensado, y fijado en escrito o monumento) interpretado. Eso sería juzgar lo anterior a la «luz» del presente (como los «hermeneutas» que, a la vista de una incisión rupestre en el Alto Atlas, interpretan que se trata de un astronauta antediluviano y extraterrestre: como si no hubiera cosa mejor que hacer que pilotar naves espaciales). Pero es que, en realidad, *no existe el presente* (al igual que, según las palabras anteriores de Heidegger, es la posibilidad como venidera la que da el saber), sino siempre *horizontes cambiantes de futuro y pasado.* Por eso, es impensable que una determinada perspectiva interpretativa sea *la* correcta (Gadamer, 1986, 417). Mas igual de insensato sería creer que la interpretación siguiente convertirá en falsa la anterior (sin ir más lejos, la interpretación que aquí ofrezco de la hermenéutica).

En el fondo, Gadamer ha escuchado casi por igual a Heidegger, a Platón y a... Hegel. La *Aufhebung* hegeliana —superar conservando— está a la base de esa «deriva» de las interpretaciones. Al fin, la tarea de la hermenéutica gadameriana cabe en dos palabras: *Fremdheit aufzuheben* («asumir la extrañeza»). Es decir: superar la extrañeza que suscita un texto, un monumento, mas no por fundirnos románticamente con las supuestas «intenciones» de su autor o mundo, sino por «conservar» ese carácter de extrañeza *interiorizado* en nuestra interpretación, que se sabe heredera, no de un referente (digamos, «la realidad»), sino de la *conexión de sentido* ya de antemano proyectada para «movernos» a interpretar. De nuevo, *círculo del comprender*: sólo entendemos lo que ya «sabemos»; sólo atendemos a aquello que ha sido introducido como clave de lectura. De ahí la célebre concepción gadameriana de la *Wirkungsgeschichte* (traducida en Gadamer, 1977 como «historia efectual»): exposición del intérprete a la eficacia de la transmisión problemática de líneas credenciales, series del sentido. No basta aceptar la trivialidad de que la existencia está siempre situada, de que es perspectivista y la enmarca un horizonte (en suma, que es *finita*). Hay que decir que la «conexión efectiva» implica una cumplimentación *práctica* de la comprensión (en vez de suponer el acceso a una «pura» verdad). De ahí los fuertes vínculos de la hermenéutica —y no sólo en Gadamer— con el llamado «neoaristotelismo»: una rehabilitación de la filosofía práctica, en torno a la raíz de la ética aristotélica: la *phrónesis.* Porque «verdad histórica» (y no parece haber, en el fondo, otra, dadas las aspiraciones a universalidad de la hermenéutica gadameriana) no es comparecencia de una idea, sino *adhesión, vinculante en el futuro* (vinculante *del* futuro), *a una decisión irrepetible.* En suma: hermenéutica es un hacerse cargo de lo «que ya se era». Dar un valor ético, y aun político, al «recuerdo» hegeliano y hölderliniano. Tal la tarea, tal el *diálogo* incesante de la hermenéutica:

> Para el hombre en la historia, el recuerdo que custodia, allí donde todo constantemente se sume, no es ningún comportamiento cosificador-y-objetivante, propio de un ser sapiente «que está enfrente», sino la cumplimentación vital [*Lebensvollzug,* la palabra clave de Dilthey y el primer Heidegger, F. D.] de la tradición misma (*Ibid.,* 145).

Muy recientemente, el discípulo más conocido de Gadamer, Gianni Vattimo, ha radicalizado la hermenéutica hasta hacer de ella, no una técnica, mas tampoco siquiera una actividad filosófica (vuelta a la sabiduría de la vida, ahora sin excusas ante la propia mortalidad y finitud: la irrebasable *historicidad*), sino un «evento de destino»: la manera con que la Europa secularizada y finisecular (es extraño empezar a hablar así de nuestro propio siglo) se «restablece-y-remonta» de la enfermedad que la ha constituido como tal: la Modernidad. Al margen de esa Modernidad, mas sin poder huir de ella (Duque, 1988), sino recordándola como una Historia de la que se cuida, y a la que cuida (una nueva, y sorprendente, resonancia de la *Sorge* o «cura»), la hermenéutica no sería —contra Gadamer, que en este respecto seguiría siendo «metafísico»— el descubrimiento de *la* estructura constitutiva, en el *diálogo* entre seres finitos, de *toda* experiencia humana. Esa «definición» delataría entonces que la supuesta actividad no era sino una nueva forma de teoría. No, la hermenéutica habría de interpretarse más bien a sí misma como momento final de la historia de la metafísica (Vattimo, 1991, 70), en cuanto «historia del ser»: la última etapa (¿aunque sin «recapitulación» fenomenológica, se entiende?), la etapa decisiva de un camino (decisiva, porque sólo ahora cabe ponerlo en cuestión): el camino del dominio del ser, entendido como presencia constante. Ser, para Vattimo, sería más bien —interpreto «musicalmente»— como una *suite* de eventos: un montón de recuerdos, apenas ligados por un cierto «aire de familia»: el de la fidelidad a una cierta «serialidad» interpretativa. La hermenéutica: «pensar del acabamiento de la modernidad» (*Ibid.,* 219). La historicidad parece, así, haber girado sobre sí misma, hasta autofagocitarse, como un extraño Saturno sin hijos que devorar, y que procede —algo de eso entrevió oscuramente Schopenhauer— a consumir lo consumado. ¿También se consumirá el *consummatum est* de la historia? Hermenéutica en Vattimo: fin de la filosofía de la historia, fin de la historia de la filosofía, fin de la historia, fin sin confín. ¿Se consumarán así los destinos de la tradición? (Duque, 1989, esp. 150-165).

BIBLIOGRAFIA

Abbagnano, N. (1980), *Introducción al existencialismo,* FCE, México, 4.ª reimpr.

Casalla, M. C. (1977), *Crisis de Europa y reconstrucción del hombre,* Castañeda, Buenos Aires.

Cruz, M. (1981), *El historicismo. Ciencia social y filosofía,* Montesinos, Barcelona.

Díaz de Cerio, F. (1959), *W. Dilthey y el problema del mundo histórico. Estudio genético-evolutivo, con una bibliografía general,* Juan Flors, Barcelona.
Dilthey, W. (1914-1982), *Gesammelte Schriften,* Teubner/Vanderhoeck u. Ruprecht, Stuttgart/Göttingen.
Dilthey, W. y Yorck von Wartenburg, P. (1923), *Briefwechsel (1877-1897),* ed. de S. von der Schulenburg, M. Niemeyer, Halle.
Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, v. 4 (Göttingen, 1986-87). (Actas del Simposio de Bochum [1985] sobre *Faktizität und Geschichtlichkeit*).
Duque, F. (1980), *Gadamer y la decisión de pensar,* en H.-G. Gadamer, *La dialéctica de la autoconciencia en Hegel,* Teorema, Valencia, 1-13.
Duque, F. (1986), *Los últimos años de Heidegger,* en O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger,* Alianza, Madrid, 373-402.
Duque, F. (1989), *Los destinos de la tradición,* Anthropos, Barcelona.
Duque, F. (comp.) (1988), *Los confines de la Modernidad,* Granica, Barcelona.
Duque, F. (1991), *Heidegger. La voz de tiempos sombríos,* Serbal, Barcelona.
Frank, M. (1992), *El dios venidero,* Serbal, Barcelona.
Gabilondo, A. (1988), *Dilthey: vida, expresión e historia,* Cincel, Madrid.
Gadamer, H.-G. (1977), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik,* en *Gesammelte Werke. 1. Hermeneutik,* J.C.B. Mohr, Tübingen, 1986; v.e. de la 4.ª ed. alem. de A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca.
Gadamer, H.-G. (1986), *Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register,* en *Gesammelte Werke. 2. Hermeneutik,* J.C.B. Mohr, Tübingen.
Gadamer, H.-G. (1967), *Kleine Schriften I. Philosophie. Hermeneutik,* J.C.B. Mohr, Göttingen.
Gaos, J. (1967), *De Antropología e Historiografía,* Veracruzana, Xalapa, Ver.
García Bacca, J. D. (1967), *Existencialismo,* Veracruzana, Xalapa, Ver.
García Bacca, J. D. (1970), *Ensayos,* Península, Barcelona.
Grondin, J. (1991), *Einführung in die philosophische Hermeneutik,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt [exhaustiva bibliografía sobre el tema].
Hegel, G. W. F. (1956), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* en *Werke,* XVII y XIX, ed. de H. Glockner (Jubiläumsausgabe), Frommann, Stuttgart.
Heidegger, M. (1975 ss.), *Gesamtausgabe. Ausgabe letzter Hand,* V. Klostermann, Frankfurt a. M. Especialmente las obras siguientes:
— G.A. 1, *Frühe Schriften (1912-1916).*
— G.A. 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs.*
— G.A. 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie.*
— G.A. 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz.*
— G.A. 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik.*
— G.A. 40, *Einführung in die Metaphysik.*
— G.A. 45, *Grundfragen der Philosophie.*
— G.A. 61, *Phänomenologische Intepretationen zu Aristoteles.*
— G.A. 63, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität).*
— G.A. 65, *Beiträge zur Philosophie.*
Heidegger, M. (1989), *Der Begriff der Zeit* [1924], ed. de H. Tietjen, M. Niemeyer, Tübingen.
Heidegger, M. (1972), *Sein und Zeit,* M. Niemeyer, Tübingen (1972), 12.ª ed., v.e. J. Gaos, FCE, México, 1962, 2.ª ed.
Heidegger, M. (1957), *Der Satz vom Grund,* Neske, Pfullingen, v.e. F. Duque y J. Pérez de Tudela, Serbal, Barcelona, 1991.
Heidegger, M. (1991), *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934),* v.e. V. Farías, Anthropos, Barcelona; traducción lamentablemente deficiente.

Iggers, G. G. (1983), *The German Conception of History,* Wesleyan Univ. Press, Middletown, Conn.
Jamme, Chr. (1991), *Gott an «hat ein Gewand»,* Suhrkamp, Frankfurt a. M.
Jaspers, K. (1938), *Existenzphilosophie,* W. de Gruyter, Berlín, 1956², v.e. L. Rodríguez Aranda, Aguilar, Madrid, 1961.
Jaspers, K. (1932), *Philosophie,* W. de Gruyter, Berlin, 3 vols.
Nicol, E. (1960), *Historicismo y existencialismo,* Tecnos, Madrid.
Pareyson, L. (1985), *Esistenza e persona,* Nuova Edizione, Genova.
Pöggeler, O. (1986), *El camino del pensar de M. Heidegger* [1983²], Alianza, Madrid.
Pöggeler, O. (1983), *Heidegger und die hermeneutische Philosophie,* K. Alber, Friburg/Munich.
Pöggeler, O. (1985), «Dilthey und die Phänomenologie der Zeit»: *Dilthey-Jahrbuch 3,* 105-139.
Rühle, V. (1991), «Experiencia de la historia y experiencia histórica». (Sobre el concepto de consciencia histórico-efectual en Gadamer): *Isegoria* (Madrid), *4,* 74-87.
Sartre, J.-P. (1981), *L'être et le néant* [1943], Gallimard, Paris.
Sartre, J.-P. (1980), *El existencialismo es un humanismo,* Sur, Buenos Aires, 8.ª ed.
Schürmann, R. (1982), *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir,* Seuil, Paris.
Vattimo, G. (1991), *Ética de la interpretación,* Paidós, Barcelona.
Wachterhauser, B. R. (comp.) (1986), *Hermeneutics and Modern Philosophy,* State Univ. of New York Press, Albany, N.Y.
Wahl, J. (1971), *Historia del existencialismo,* La Pléyade, Buenos Aires.
Waismann, A. (1960), *El historicismo contemporáneo,* Nova, Buenos Aires.

LA RAZON HISTORICA EN ORTEGA Y GASSET

Pedro Cerezo

I. INTRODUCCION

En toda gran filosofía, el rigor del concepto *(noema)* ha estado precedido por el otro rigor de la prueba o experiencia *(pathema)*, que, a golpes reflexivos, en el yunque del pensamiento, origina su combustión interior. Así —recordaba Platón— se enciende la llama de la idea tras un paciente contacto con la cosa que da que pensar. Ortega no fue una excepción a esta regla. No se ha insistido lo suficiente en que su filosofía surgió precisamente del afronte valeroso de la crisis de la razón. Antes, pues, de conseguir la acuñación de la nueva forma de racionalidad —la razón vital e histórica—, el pensamiento orteguiano ha sido un lúcido ejercicio de conciencia histórica, confrontada con la crisis finisecular de la cultura ilustrada. Como bien se sabe, Descartes inauguró la época moderna bajo el signo auroral del racionalismo. «Dar razón» era para él dar el fundamento *a priori* de la posibilidad de la cosa en el cálculo lógico de la mente que la concibe. «La matemática es el producto ejemplar de la razón pura» (III, 214)[1], esto es, el arquetipo o modelo del pensamiento; pero la matemática significa el triunfo de la idea, de lo en sí perfecto y absoluto, sobre lo contingente y relativo. «Racionalismo —aseguraba Ortega— es radicalismo» (III, 315), el empeño de fundar el mundo de nueva planta y disponerlo según orden y medida. La filosofía se convierte así en *mathesis universalis*.

Ahora bien, esta fe racionalista, fe en el poder de la razón para gobernar el mundo *ex decreto,* o, si se prefiere, fe en la ecuación ilustrada saber/poder, de que deriva la ciencia moderna, es la que había entrado en una crisis de consunción. Nietzsche había sido el primero y el más

1. Los textos de Ortega son citados según la edición de *Obras completas,* Revista de Occidente, Madrid, 1966, en doce tomos.

lúcido en advertir las ilusiones de la razón ilustrada y la bancarrota del racionalismo:

> La cultura socrática sostiene ya el cetro de su infalibilidad con mano temblorosa, pues se ve asaltada por dos temores a la vez: por miedo a sus propias consecuencias, que ya comienza a presentir poco a poco, y porque ella misma no tiene ya la confianza ingenua que tuvo en otro tiempo en el valor eterno de sus fundamentos[2].

Estas consecuencias no eran más que el extremo escepticismo generado por la razón raciocinante, autodigiriéndose a sí misma. Para salvar esta crisis, unos habían huido hacia el ir racionalismo; otros se habían refugiado en la última trinchera del positivismo, aun al precio de renunciar al gran ideal de una razón constituyente; los menos, en fin —tal es el caso de E. Husserl—, habían intentado restaurar la razón pura, jugando a la contra del naturalismo y el psicologismo dominantes. Ortega conocía el diagnóstico nietzscheano y había explorado sus posiciones últimas en la crítica de Simmel y Spengler. Se había ilusionado también, por algún tiempo, con la empresa fenomenológica, pero pronto sospechó que el último secreto de la Fenomenología era de nuevo el trascendentalismo cartesiano. Era, pues, necesario ir más lejos: tratar de restañar la escisión entre la razón y la vida. Porque de esto se trataba:

> Nótese bien la escisión ejecutada en nuestra persona. De un lado queda todo lo que vital y concretamente somos, nuestra realidad palpitante e histórica. De otro, ese núcleo racional que nos capacita para alcanzar la verdad, pero que, en cambio, no vive, espectro irreal que se desliza inmutable a través del tiempo, ajeno a las vicisitudes que son síntoma de la vitalidad (III, 158).

La razón matemática era incapaz de hacerse cargo de la vida en sus apremios e inminencias; y, a la inversa, la vida perecía bajo la legislación universal del racionalismo. A la des-orientación de la vida, que no sabe a ciencia cierta «a qué estrellas vivir», corresponde el des-arraigo de una razón espectral, segregada en un dominio autónomo, que pretende poner bajo su imperio la espontaneidad de la vida.

Curiosamente estos rasgos —desorientación y desarraigo— son características de las épocas de crisis. Cuando años más tarde *(en torno a Galileo),* se hace cargo del problema de la crisis histórica, no puede menos Ortega que aducir la desorientación por la pérdida de las creencias, en las que se estaba, así como el desarraigo existencial de una cultura, que se ha vuelto impersonal e inerte, y que acaba falsificando la vida (V, 70-79) desde su raíz. En tales casos sólo salva la retracción del individuo a su soledad radical en búsqueda de su autenticidad:

> No tiene, pues, más remedio que arremeter contra esa cultura, sacudírsela, desnudarse de ella, retirarse de ella, para ponerse de nuevo ante el universo en carne viva y volver a vivir de verdad (V, 79-80).

2. Fr. Nietzsche, *El origen de la tragedia,* Aguilar, Madrid, 1951, I, 148, v.e. E. Ovejero y Maury.

He aquí la tarea que emprendió Ortega entre 1914 y 1923, como fase de alumbramiento del raciovitalismo. Éste es tanto una reforma del concepto de razón como una autentificación de la vida. Se trata precisamente de superar la escisión razón/vida, cultura/espontaneidad, mediante un nuevo régimen de equilibrio. Ni absolutismo de la razón abstracta, pura, como pretende el racionalismo, ni puro relativismo escéptico, como creen sus ponentes. «La sensibilidad de la época que ahora comienza se caracteriza por su insumisión a ese dilema» (III, 162). Frente al segundo, subraya Ortega con energía que «la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana» (III, 158); pero, frente al primero, ha de ser una verdad útil, consonante con las exigencias y necesidades de la vida, a la que pueda ésta adherirse. La razón tiene, pues, que hacerse cargo de la vida, orientarla y justificarla, poniéndola en realidad, y la vida, «que es peculiaridad, cambio, desarrollo, en una palabra: *historia*» (III, 198), ha de ser inminencia de verdad, que le permita saber a qué vivir[3]. Años más tarde acertará Ortega con la fórmula definitiva:

> El hombre se encuentra ante las cosas teniéndo que habérselas con ellas, y a este fin necesita formarse un programa de su conducta frente a cada cosa, esto es, qué puede hacer con ella, qué no puede hacer, qué puede esperar de ella. En efecto, yo necesito saber a qué atenerme con respecto a las cosas de mi circunstancia. Éste es el sentido verdadero, originario, del saber: saber yo a qué atenerme (V, 85).

He aquí la formulación más cabal de la razón vital. De ahí que el raciovitalismo sea ya *in nuce* un programa de razón histórica, pues no perseguía otro objetivo que hallar un régimen saludable de comunicación entre la verdad y la individualidad. Se ha exagerado, a mi juicio (Nicol, 1960, 343, 356, 367, 368), la declaración de Ortega de que «la idea de la *razón vital* representa, en el problema de la vida, un nivel más elevado que la idea de la *razón histórica,* donde Dilthey se quedó» (VI, 175), sin advertir que se trata de un texto crítico contra Dilthey, a cuya «razón histórica» se refiere, y que, por lo demás, más que una distinción entre ambas, viene a reconocer que la propia razón histórica, cuando se la lleva a su nivel metafísico de radicalidad, tiene que ser razón vital[4]. En consecuencia: la razón histórica, para Ortega, no puede reducirse a un simple método ni a una racionalidad específica de ámbito —el de las ciencias humanas a diferencia de las ciencias naturales—, sino que es la razón misma en cuanto órgano de la vida, o, dicho a la inversa, la historia misma en cuanto órgano de la verdad. Ésta es, en efecto, la paradoja radical en que consiste la razón histórica: el reconocimiento de que la

3. En este sentido la razón vital es una razón inherente a la vida, «es *la vida misma* —puntualiza Julián Marías— en su función de comprender, de dar razón, *instrumentum reddendi rationem» (Ortega, II. Las trayectorias,* Alianza, Madrid, 1983, p. 212).

4. La razón histórica no sería más que una especificación de la razón vital. Cf. sobre este punto la opinión concorde de Morón Arroyo, 1978, 229; Rodríguez Huéscar, 1966, 179; Marías, 1983, 197 y 212; Walgrave, 1965, 217; Bayón, 1972, 221, y Molero, 1981, 38-39.

historia, es decir, el cambio, el tiempo y la facticidad, lejos de ser un obstáculo, como asegura el racionalismo, es el modo de nuestra participación en la verdad. En otros términos: que el interés y la peculiaridad del individuo histórico, todo lo que nos afinca al «aquí» y al «ahora», a un lugar y a un tiempo definidos, en vez de un estorbo, constituyen el puesto y la ocasión de abrirse a la realidad. El programa de la razón histórica se inicia así con una crítica severa al utopismo, por su pretensión absolutista y antihistórica:

> *Lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde lugar ninguno.* El utopista —y esto ha sido en esencia el racionalismo— es el que más yerra, porque es el hombre que no se conserva fiel a su punto de vista, que deserta de su puesto (III, 200).

La utopía es la expresión de la voluntad de poder de una razón legisladora. No se adapta a la realidad, sino que la decreta; no la reconoce, sino que la construye; no responde a la pretensión de verdad, de atenerse a lo que es, sino a la apoteosis de la razón, que hace prevalecer su norma. De ahí que la crítica al utopismo sea consustancial en Ortega con su crítica al rigorismo ético y su repulsa de la revolución. Podría decirse que la utopía es la razón práctica actuando *more geometrico,* imponiendo sin reservas su *a priori* normativo sobre el curso del mundo:

> Cuando el racionalismo se ha convertido en el modo general de funcionar las almas, el proceso revolucionario se dispara automáticamente, ineludiblemente (III, 225)[5].

Desde esta razón vital, circunstanciada y perspectivística, que hace del interés y de la peculiaridad un instrumento de conocimiento, se dejan ver las primeras tesis fundacionales de la razón histórica, tal como Ortega las formula en *El tema de nuestro tiempo* (1923):

1. «Toda filosofía que quiera curarse de ese inveterado primitivismo, de esa pertinaz utopía, necesita corregir ese error, *evitando que lo que es blando y dilatable horizonte se anquilose en mundo*» (III, 202). «Horizonte» y «mundo» se contraponen aquí como lo abierto/expansivo y lo cerrado/clausurado, es decir, como la apertura histórica y el sistema conceptual ahistórico. Horizonte significa apertura en profundidad, sin planos ciegos ni síntesis absolutas. Y al igual que hay una profundidad espacial, específica de la conciencia perceptiva, hay otra temporal, hecha de presencias y latencias, constitutiva de la razón histórica. El horizonte de cada época está definido por la altura y anchura de sus posibilidades. La falta de conciencia histórica hace que el horizonte, que es de suyo

5. De ahí que pueda escribir Ortega que «no se puede ser revolucionario sino en la medida en que se es incapaz de sentir la historia, de percibir en el pasado y en el presente la otra especie de razón, que no es pura, sino vital» (III, 161).

blando y dilatable, se anquilose en un mundo; es decir, se cierre sobre sí mismo y caiga en el espejismo de confundirse con un mundo en-sí.

2. «*Cada vida* —puntualiza Ortega en otro momento— *es un punto de vista sobre el universo*. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo —persona, pueblo, época— es un órgano insustituible para la conquista de la verdad» (III, 200). Se comprende que el horizonte no sea más que el ensanchamiento de una perspectiva, determinada por la posición en la realidad y por el modo como ésta se deja ver desde una concreta situación. La perspectiva no es ciega ni arbitraria. No sólo tiene su propia ley de refracción objetiva, sino que está abierta y ordenada a otras perspectivas, sucesivas o simultáneas, afines o contrarias pero en todo caso complementarias en la conquista de la verdad. Cada perspectiva constituye una viva, única e intransferible experiencia de la realidad. La multiplicación, pues, de las perspectivas, lejos de inducir al escepticismo, ensancha y profundiza la tarea del conocimiento. Pertenece, por tanto, necesariamente, a la economía histórica de la verdad[6]. He aquí cómo ésta, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas —concluye Ortega— «*adquiere una dimensión vital*. Sin el desarrollo, el cambio perpetuo y la inagotable aventura que constituye la vida, el universo, la omnímoda verdad, quedaría ignorado» (III, 200).

3. Pero esto significa que la razón histórica comprende cada perspectiva en su unicidad y singularidad y, a la vez, la comprehende o articula en un proceso viviente de comunicación, que constituye en su crecimiento todo el paisaje de la especie. La conciencia histórica cumple así una doble función: si de un lado relativiza todo sistema absoluto, haciendo ver la perspectiva de que ha emanado (III, 201), del otro, articulando los horizontes parciales, descubriendo el orden de su progresión y complementariedad, promueve una revelación absoluta. Paradójicamente, la razón histórica constituye una instancia de pretensión absoluta. No hay sobre ella ninguna otra instancia totalizadora. Como advierte Ortega, «Dios no es racionalista. Su punto de vista es el de cada uno de nosotros; *nuestra verdad parcial es también verdad para Dios*» (III, 202); lo que puede valer como la tercera tesis de la razón histórica, que se autocomprende como el único órgano de la verdad. Se partía de una paradoja: la historia es efectivo conocimiento, modo de participación en la verdad, y se desemboca en otra paradoja: sólo la razón histórica, en cuanto progresiva integración de las perspectivas, es el único órgano de totalización de la verdad. He aquí el primer atisbo de la historia como sistema. ¿No estaba acaso el hegelianismo actuando implícitamente en esta primera formulación?

6. En este punto ha visto Dujovne (1968, 27) «el *a priori* fundamental de la historia» para Ortega y Gasset. Sobre el carácter dinámico de la perspectiva y su relación con la historia, pueden consultarse las precisas y bien documentadas reflexiones de Rodríguez Huéscar, 1966, 175-199.

II. EL SENTIDO HISTORICO

Mas si emerge una nueva forma de razón, se da con ello una nueva revelación: no ya la realidad en cuanto naturaleza objetivable, sino en cuanto *sentido*. Lo que capta la razón vital es el sentido de la circunstancia, lo que ésta signifique y valga en función del «mundo de la vida». La salvación de la circunstancia no es más que el hacerse cargo de su sentido o el integrarla en un proyecto existencial; es decir, el tránsito de su nuda realidad a su realidad como sentido. Congruentemente, la razón histórica, en cuanto vital, no tendrá otra pretensión que comprender el sentido de otras vidas, otros mundos ya sidos. Ortega recoge fielmente la distinción neokantiana entre «explicar» *(erklären)* y «comprender» *(verstehen):*

> En vez de explicar, la historia trata de entender. Sólo se entiende lo que tiene sentido. El hecho humano es precisamente el fenómeno cósmico del tener sentido» (III, 310).

Ésta ha sido la contribución específica del siglo XIX: la conciencia histórica, «la nueva pupila, como un nuevo órgano humano, el más humano de todos, porque con él el hombre percibe al hombre» (III, 307). Percibir, esto es, darse cuenta de otros hombres y otros mundos en cuanto *otros que yo* y, en su contrapunto, caer en la cuenta del propio *sí mismo.* La conciencia histórica es radicalmente autognosis, percatación del sentido de la propia vida, de su significado y valor en comparación a otros mundos sidos. El sentido histórico no es más que la percepción del mundo humano en su específica diferencia. «La diferencia es la distancia cualitativa» (III, 308). Se trata, por consiguiente, de un nuevo modo de considerar la realidad humana, no *sub specie aeterni,* como en la subjetividad trascendental, sino *sub specie temporis,* esto es, *concretionis et differentiae,* en su individualidad característica.

En cuanto sentido de la diferencia, supone ya una descentración del espontáneo absolutismo con que el hombre tiende a considerar su mundo como *el mundo;* pero, a la vez, reconoce una comunidad intrínseca entre los distintos mundos. Porque, ¿cómo serían éstos connotables si no fueran otras posibilidades de lo humano, otros modos de ser-hombre? De ahí lo que llama Ortega «la antinomia de la óptica histórica», ni demasiado cerca ni demasiado lejos, ni tanta aproximación que borre la diferencia ni tanto alejamiento que pierda de vista la comunidad (III, 309 y 311). La justa distancia representa, pues, el equilibrio dinámico, no sólo gnoseológico, sino en cierto modo ético, existencial, entre lo ajeno y lo propio, el *alter ego* como *otro yo,* pero, a la vez, *otro que yo;* o dicho a la inversa, el propio yo como otro tú y otro que tú; incluso el adversario, siendo muy otro que yo, no deja de ser mi otro tú. «Yo desconfío del amor de un hombre a su amigo o a su bandera —escribía en las *Meditaciones del Quijote* (1914)— cuando no le veo esforzarse en compren-

der al enemigo o a la bandera hostil» (I, 314). Se diría que el otro genuino no sólo tiene la capacidad de reciprocarme, como dirá más tarde Ortega (VII, 179), esto es, de corresponderme, sino también la de alterarme, sacarme de mis casillas y enclaustramientos, descentrarme; y a la recíproca, yo soy un *alter tu* de él cuando reconozco su específica diferencia y quedo en franquía para lo que no es mío en él y, con todo, lo altero y descentro de sí mismo. La razón histórica es así un ejercicio de generosidad intelectual, de altruismo existencial:

> Pero el historiador necesita justamente elevarse sobre lo que constituye el armazón mismo de su existencia, necesita trasponer el horizonte de su propia vida, desvalorar las convicciones y tendencias más radicales de su espíritu (III, 308).

¿Cómo es esto posible? En este punto tiene que debatirse Ortega de nuevo con el dilema absolutismo/relativismo, que ya hizo su aparición en *El tema de nuestro tiempo*. El absolutismo racionalista se presenta ahora, no en su intención utópica, sino en su pretensión exclusivista de «monismo cultural». La razón ilustrada se ha entendido como toda la razón y ha impuesto su derecho a una cultura universal. Se diría que el universalismo subjetivo, por el que toda cultura tiende espontáneamente a entenderse como única —«de hecho siempre aparecerá al hombre que *su* horizonte es *el* horizonte, y que más allá de él no hay nada» (III, 305)—, se refuerza en este caso con un universalismo objetivo, que cree tener la medida universal de la razón. Esto es lo característico de la conciencia ilustrada; «ha pretendido deliberadamente tomar un punto de vista universal, pero, en rigor, no ha fabricado sino historia europea» (III, 305). El Romanticismo vino a librarnos de este espejismo y devolvernos la conciencia histórica de la diferencia, pero no supo precaverse de la seducción de la continuidad. ¿Qué fue la historia universal hegeliana sino la síntesis entre Romanticismo e Ilustración, en el gigantesco intento de integración progresiva de toda diferencia? De ahí que pronto cediera la sensibilidad romántica, según Ortega, en la segunda mitad del siglo XIX, al embate de los progresistas liberales, de los darwinistas y de los marxistas, «tres castas de pensadores (que) coinciden en creer que la estructura esencial de la vida humana ha sido siempre idéntica» (III, 308). Pero el «hoy» histórico representaba, al entender de Ortega, «el despertar de la sensibilidad europea, hasta ahora reclusa en un sueño provincial, a un horizonte de radio mucho más vasto y más universal» (III, 306). La etnología ha sido uno de los grandes impulsos en esta dirección (III, 296), y por vez primera se ha hecho posible una «historia universal policéntrica» (III, 307) ¿Significa esto una recaída en el extremo opuesto del relativismo histórico y cultural? Y en este segundo frente tiene que habérselas Ortega con «el relativismo extemporáneo» de Frobenius y Spengler, debido a haber elevado «la intuición del pluralismo universal» a una «dimensión metafísica». Pero si nos confinamos en la heterogenidad radical de las culturas (y de los ciclos históricos), como totalidades monádi-

cas, herméticas e incomunicables —replica Ortega—, desaparece la posiblidad de articularlas históricamente.

La crítica orteguiana a este doble frente deja entrever algunos supuestos de la trasposición histórica del horizonte. En primer lugar lo que podríamos llamar la comunicación (Gadamer, 1977, 376-377) de horizontes, en virtud de su misma estructura. Reconocer la limitación del propio horizonte es tanto como quedar en franquía para abrirse a otros horizontes en su diferencialidad específica. Paradójicamente, la conciencia de la limtiación es la única forma de trascenderla, de emigrar de ella imaginativamente hacia otras formas de realizar lo humano. Los distintos horizontes históricos, en virtud de su estructura horizóntica *qua* apertura en profundidad, remiten los unos a los otros y comunican entre sí, como las distintas dimensiones temporales se co-implican y reenvían en la unidad extática de un único tiempo. Y algo análogo puede decirse de los distintos círculos culturales. Éstos serían inconstatables e incomparables en cuanto culturas, si no supusieran cierta comunicación entre ellos en virtud de la identidad, siquiera sea estructural, de la condición humana:

> El problema histórico de *las culturas* ni resuelve, ni siquiera plantea, el problema filosófico de la cultura, de la verdad, de la norma última y única moral, de la belleza objetiva, etc. (III, 304).

En otras palabras, sin un *criterio* hermenéutico, ¿cómo podrían articularse en el sistema de la historia y de la cultura las diversas culturas?, ¿cómo podrían compararse y trazarse la línea de su desarrollo en cuanto formas de Cultura?... En segundo lugar, los horizontes (y al igual las culturas) se complementan entre sí. A diferencia de las especies animales, «ningún hombre —recuerda Ortega— ha vivido íntegro el paisaje que sólo se deja experimentar entre todos, en la diferencialidad de estilos y culturas. Ahora bien, esta multiplicidad no es rapsódica; responde a la «omnímoda conexión», como ley estructural del universo —también del histórico/cultural—, en cuanto haces o *facies* de la condición humana. «Cada cultura sería eso: una melodía con su ritmo y su línea sonora inconfundible» (III, 300), pero la com-posición misma sería sinfónica, en la medida en que deja oír, resonar simultáneamente las diferencias. El sentido histórico no consiste sólo en captar las diferencias, sino en saber organizarlas en un proceso unitario. De ahí que la razón histórica avance en dos direcciones. Una de ellas sería lo que empieza ahora a llamarse «psicología de la evolución». Se trata en ella de reconstruir la estructura radicalmente diferente que ha tenido la conciencia humana en sus diversos estadios (III, 311). La expresión «estadios evolutivos» muestra inequívocamente la concepción teleológica que tiene Ortega del desarrollo. Pero todo progreso supone un criterio hermenéutico/valorativo y de esto se ocupa la segunda dirección de avance del sentido histórico:

> Cuando hayamos entendido cada época y cada pueblo en su personalidad diferencial, no habremos agotado la posible perfección de la sensibilidad histórica. Es menester que de esta fina comprensión se saquen consecuencias de orden estimativo (III, 311-312).

Psicología de la evolución y axiología se perfilan, a la altura de 1924, a los ojos de Ortega, como las dos disciplinas fundamentales del sentido histórico.

La polémica contra el relativismo va a conducir finalmente a Ortega, en consonancia con la tercera tesis destacada en *El tema de nuestro tiempo,* a convertir la razón histórica en una «faena absoluta». La declaración no puede ser más explícita: «La historia, al reconocer la relatividad de las formas humanas, inicia una forma exenta de relatividad» (III, 312-313); al com-poner en el tiempo las diversas perspectivas, expone un proceso unitario de descubrimiento del todo. Cabe concluir, en consecuencia, que en 1924 Ortega se movía en un historicismo de ascendencia vagamente hegeliana. El hegelianismo de fondo se reconoce en diferentes rasgos: de un lado, en la concepción de la unidad monádica del tiempo histórico en un «espíritu», que define cada época y constituye la unidad interna de todas sus manifestaciones culturales (Althusser-Balibar, 1970 I, 112-149); del otro, en la versión teleológica y unitaria de desarrollo, y, por último, en el ideal de totalización de la razón en la historia.

En un segundo asalto al tema que nos ocupa, realizado en 1928 —*Hegel y la historiología—,* afronta en diálogo con Hegel y la Escuela histórica los problemas epistemológicos de la historia. En cierto modo, la crítica a un historicismo totalizador ya venía de unos años antes. En *La rebelión de las masas* (1926-1928) rompe Ortega decididamente con la tesis hegeliana de la absoluta determinación de la historia (IV, 193). En un sentido análogo había criticado en 1925 la creencia marxista en la determinación unívoca por la infraestructura económica (II, 525 ss.). Sin menoscabo de la categoría de Marx como pensador al reconocer, acorde con el espíritu de su tiempo (el siglo XIX), la importancia del factor económico, Ortega no puede aceptar que toda la historia se reduzca a la modulación de la economía:

> La utilidad, especialmente la económica —los medios de producción y tráfico, como dice Marx—, es una gran rueda de la historia, pero que rueda engranada con otras muchas... Más verosímil es que existen varias potencias últimas, cuyo diferente acomodo y combinación trae consigo los grandes cambios históricos (II, 527-528).

Y como prueba, en contrapunto a la exageración de Marx, expone Ortega otra exageración, la interpretación bélica de la historia, por la que la rueda maestra no la juegan los medios de producción sino los de destrucción. En definitiva, lo fundamental es el reconocimiento, siguiendo a Weber y Scheler, del «maravilloso entrecruzamiento de las causas dentro de la realidad histórica» (II, 540), donde todo influye en todo y refluye

sobre todo, la economía en el todo de la cultura, como quería Marx, pero viceversa, en la economía el todo de la cultura, por ejemplo, la religión (Weber).

Pese a estos apuntes críticos, le faltaba a Ortega enfrentarse con la metafísica hegeliana de la historia:

> Su filosofía es, en uno u otro riguroso sentido, *lógica,* y opera mediante un movimiento de puros conceptos *lógicos,* y pretende *deducir lógicamente* los hechos *a-lógicos,* no hay duda que la Historia debe rebelarse contra su intolerable imperialismo (IV, 525).

Un par de años más tarde, en los apuntes *En el centenario de Hegel* (1931), vuelve Ortega sobre su crítica a la filosofía hegeliana de la historia. Se aclara ahora la culpación del imperialismo: la razón especulativa decreta a la historia su acontecer:

> Cuando Hegel se acerca a la historia, sabe de antemano lo que en ella tiene que haber pasado y quién es el alguien de su acontecimiento. Llega, pues, a lo histórico autoritariamente, no con ánimo de aprender de la historia, sino, al revés, resuelto a averiguar si la historia, si la evolución humana se ha portado bien, quiero decir, si ha cumplido su deber de ajustarse a la verdad que la filosofía ha descubierto (V, 419).

Aunque la objeción no es nueva, Ortega acierta a presentarla en una fórmula de especial vigor. Se diría que hay un círculo vicioso en la filosofía de la historia hegeliana, pues la razón supone en ella *a priori* una racionalidad, que luego obviamente acaba encontrando. «Inyecta así Hegel en la historia el formalismo de su lógica» (VI, 49-50), una «razón forastera» —puntualiza en *Historia como sistema*— a la dramaticidad de lo real. Pero, con ello, no sólo se suplanta a la historia real, sino que se la desfigura desde el apriorismo de la metafísica del espíritu. La clave reside en la categoría de «espíritu», lo que se comprende a sí mismo porque está plena y absolutamente presente a sí en la realidad de su propia obra. El «espíritu» es el «sí mismo» racional como autorrealización y producto de sí. «En su juventud prefería [Hegel] —precisa Ortega— hablar de vida. Hoy le acompañaríamos en esta preferencia. ¿Por qué?» (V, 420). Porque en esta categoría especulativa la vida se ha enmascarado y desfigurado en la forma plenaria de una libertad absoluta. La vida, en cambio, es pura inquietud, problema de sí y decisión de ser, sin que pueda hallar nunca cabal satisfacción. «Por esto la vida humana no puede ser lo que Hegel llama "espíritu", sino sólo movimiento y estación hacia él» (V, 422)[7]. El espíritu hegeliano resuelve el drama de la vida, al elevarla

7. En sus notas de archivo sobre Hegel, Ortega advierte la afinidad entre el «espíritu» hegeliano y su categoría de la «vida». «El espíritu no puede descansar ni ocuparse de otra cosa hasta saber lo que es. En vez de espíritu —precisa Ortega— pongamos vida en mi sentido. La vida es un buscarse a sí misma, una lucha por la propia autoclaridad. Esto es buscar el sentido de la vida. Y todo lo que de determinado se hace, se hace por eso» (Archivo Ortega, JH 93/132).

sobre la facticidad y el condicionamiento y realizarla como vida infinita. Pero esta in-dependencia y absolutez se paga al precio de su encarnación en la única esfera exenta y absoluta: el Estado. «He aquí por qué, según Hegel, el Espíritu no aparece en el mundo, no tiene realidad efectiva sino en forma de Estado» (V, 426). ¿Mas cómo podría la vida orteguiana, como inquietud y quehacer, reconocerse sin destruirse en tan soberana y universal figura?

No obstante, Hegel ha tenido el mérito indiscutible de elevarse a una «perspectiva histórico/universal, que incluye la perspectiva individual y la social, es la perspectiva integral de lo humano» (V, 416). Esto ha sido posible por el empleo de categorías metafísicas. Volviendo de nuevo al artículo de 1928 sobre *Hegel y la historiología,* Ortega le concede a Hegel, frente a la Escuela histórica, que la historia necesita de una determinación categorial de la realidad histórica, aunque ésta no puede ser ya del orden absoluto del «espíritu». Así, entre la Escuela histórica y la filosofía especulativa de la historia, opta Ortega por una teoría construccionista, conforme con el espíritu moderno de la ciencia. La historia, como toda ciencia de realidad, es, pues, construcción, pero, a la vez, en cuanto concierne a la experiencia de la vida humana, no es el suyo un conocimiento meramente simbólico, como el de las ciencias naturales, sino experiencial/directo, esto es, verdadero descubrimiento de realidad:

> Por esto tiene que partir de la realidad misma y mantenerse en contacto ininterrumpido con ella, en actos de comprensión y no simplemente en operaciones mecánicas que sustituyen a aquélla (IV, 532-533).

Curiosa y sorprendentemente, falta en este contexto una neta diferencia entre los métodos de la «explicación» y la «comprensión», que ya se había establecido en *Las Atlántidas.* Supuesta esta diferencia metódica, permanece idéntico el armazón epistémico. Toda ciencia de realidad —precisa Ortega—, y la historia es una de ellas, se compone de esos cuatro elementos: *a)* un núcleo *a priori,* la analítica del género de realidad que se intenta investigar —la materia en física, lo histórico en la historia—; *b)* un sistema de hipótesis, que enlaza ese núcleo *a priori* con los hechos observables; *c)* una zona de inducciones dirigidas por esas hipótesis; *d)* una vasta periferia rigurosamente empírica-descripción de los puros hechos o datos (IV, 530). Es lo que llamará más tarde el «galileísmo de la historia», en que el *a priori* ontológico especulativo es sustituido por el *a priori* constructivo, fundado en un análisis de realidad (cf. IV, 528, n. 1 y V, 13-20). El interés orteguiano se centra en la determinación de este nuevo *a priori,* en que consiste la determinación categorial del nuevo género de realidad. «La determinación de ese núcleo categórico, de lo esencial histórico, es el tema primario de la historiología» (IV, 534). La historia remite, pues, a una ontología de la existencia histórica o Antropología (IV, 535)[8]. El problema del ser histórico pasa así al primer plano de consideración.

8. Obviamente, también a una sociología, que Ortega desarrollará sobre todo en *El hombre y la gente* (1949-1950). Cf. sobre este punto Pellicani, 1987, 37-60.

III. LA HISTORIA COMO SISTEMA

Ésta es la problemática que encaran los trabajos más importantes de la década de los treinta, *En torno a Galileo* (1920) e *Historia como sistema* (1935). De nuevo aquí el progreso orteguiano en la determinación de la razón histórica viene de mano con una profundización en la crisis de la razón. Ésta no se hace consistir tanto ni tan sólo en la escisión razón/vida cuanto en la naturalización de la vida, al someterla a la ley abstracta de la razón formal. En otros términos, el naturalismo ha vaciado el mundo de sentido. En su empeño por reducir toda realidad al orden natural de la mera cosa ha conducido a la pérdida de significación humana de la ciencia (VI, 20). De otra parte, el naturalismo clásico estuvo vinculado generalmente con el sustancialismo, una interpretación del ser como «substrato de cualidades y sujeto permanente de variaciones», incompatible con la idea de vida como tarea de ser. De ahí que la sustancialización del *cogito* por Descartes supusiera un modo de cosificación o naturalización de la esencia fluida del pensar (VII, 399). Urge, pues, una des-naturalización categorial de la vida, para librarla del maleficio de la cosificación.

Esta instancia abre un nuevo flanco crítico contra Hegel. Ni siquiera su historicismo escapa a la sospecha naturalista, en la medida en que su metafísica especulativa se basa en la lógica de la identidad. La crítica es tan rotunda que merece el honor de una larga cita:

> En Hegel el movimiento del espíritu es pura ficción, porque es un movimiento interno al espíritu, cuya consistencia es en su verdad fija, estática y preestablecida. Ahora bien, toda entidad cuyo ser consiste en ser idéntico posee evidentemente ya y desde luego todo lo que necesita para ser. Por esta razón, el ser idéntico es el ser substante o substancia, el ser que se basta a sí mismo, el ser suficiente. Esto es la *cosa*. El espíritu no es sino una cosa... la *proto*cosa, la *Urding,* es el intelecto. Él identifica, cosi-fica *—ver-dinglicht—* todo lo demás (VI, 31).

El espíritu identi-fica, esto es, se establece como idéntico consigo mismo, y en este mismo acto hace que cada cosa devenga idéntica con su ser. En este sentido cosi-fica o hace ser a la cosa lo que es. Pero Ortega carga deliberadamente el término de un sentido peyorativo, alienante, pues el espíritu en su realización se hace cosa o «pone la coseidad», como prefiere decir Hegel, con lo que se pone la razón en la realidad. Esto significa el triunfo de la identidad sobre la dispersión y la diferencia, del reposo sobre la inquietud del movimiento. En sus apuntes inéditos, se queja Ortega de la estrechez de la razón hegeliana. «Saber es tener conciencia de un objeto racional», traduce Ortega un texto hegeliano, y añade críticamente: «El mismo error de que él acusa al entendimiento lo comete con su razón»; y acaba la nota crítica: «... es preciso incluir lo irracional»[9]. Pero esto es

9. Archivo Ortega, JH 94/132.

justamente lo que Hegel olvida o pasa por alto, al creer haberlo digerido especulativamente. De ahí que la razón sea, en última instancia, poder de identi-ficación, de producción de la identidad en el seno de la diferencia.

También Dilthey cae bajo la sospecha orteguiana de naturalismo:

> No consiguió nunca pensar la realidad humana como algo a rajatabla histórico, sino que recayó siempre de nuevo en la idea tradicional de que el hombre tiene y es una «naturaleza» (VIII, 286).

Claro está que el concepto de naturaleza no tiene en Dilthey un sentido ontológico fuerte y tan sólo designa una constante descriptiva de ciertos rasgos disposicionales de comportamiento. Pero aun esto le parece a Ortega excesivo. La destrucción de la metafísica sustancialista de Occidente ha de ser para él, como para Heidegger, total. Así, frente al naturalismo, Ortega se siente obligado a defender un historicismo extremo, y por lo mismo radicalmente abierto, una nueva metafísica de la vida de inspiración heraclitea:

> Porque el hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama —su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, más que acontecimiento (VI, 32).

La nueva ontología fundamental no puede refugiarse, por ende, en el estatuto lógico de los conceptos, que no es otro que la identidad. De ahí que Ortega apele a conceptos «ocasionales», que no mantienen fija e idéntica su significación, sino que en cada caso la concretan y modulan, esto es, la especifican a tenor de las circunstancias y experiencias singulares de cada vida (VI, 36-37)[10]. Por otra parte, la nueva antropología refuerza las categorías dinámicas, que ya había desarrollado a partir de 1929 para hacerse cargo del ser de la vida. La vida no es naturaleza ni sustancia, sino *enérgeia ergon,* en un sentido radical. La vida es tarea de ser y, por tanto, que-hacer, en la doble implicación ontológica de «menester-ser» y «hacer-por-ser». Ortega no duda en echar mano de la teología negativa para definir tan extraña realidad. «Pero el hombre no sólo tiene que hacerse a sí mismo, sino que lo más grave que tiene que hacer es determinar *lo* que va a ser. Es *causa sui* en segunda potencia» (VI, 33). Pero a diferencia de Dios, su creación no es absoluta, sino limitada a la ocasión. «Es un Dios de ocasión» (VI, 36). Si no espíritu puro, le quedaba la vida, al menos, como signo de su estirpe, el espíritu de la inquietud. En cuanto quehacer, la vida es drama, en la triple uni-

10. M. Heidegger, en su analítica existencial, había llamado «existenciales» a las nuevas categorías de la «ek-sistencia», heterogéneas con las de la ontología clásica. Ortega prefiere denominarlas «ocasionales» en virtud de su misma concreción coyuntural o temporal. Cf. Rodríguez Huéscar, 1966, 180-181.

dad de problema, proyecto y argumento de sí. Como en el teatro, aquí no hay lugar para el eleatismo: todo es representación. «Como la vida es un drama que acontece y el sujeto a quien le acontece no es nunca cosa aparte y antes de su drama, sino que es función de él, quiere decirse que la sustancia sería el argumento» (VI, 35), o dicho a la inversa, que el argumento y sólo el argumento es la sustancia misma de la vida.

Este creador/criatura ocasional consiste en una figura de fantasía y tiempo. Es congruente que Ortega abandone en esta época todas las categorías antropológicas clásicas, por su sabor naturalista, para acuñar una terminología más afín a la creación literaria. Entre las potencias humanas destaca ahora la fantasía por su capacidad autoinventiva y plasmadora:

> Se olvida demasiado que el hombre es imposible sin imaginación, sin la capacidad de inventarse una figura de vida, de idear el personaje que va a ser. El hombre es novelista de sí mismo, original o plagiario (VI, 34).

Podría ser definido, en consecuencia, como «un animal fantástico», (enfermo de fantasía, lo llamará Ortega), en continua anticipación y autoplasmación de sí. Figura de invención, no tiene más realidad que la que le proporciona su propio argumento. Con esta primacía de la imaginación creadora se recupera la dimensión utópica, no en el sentido abstracto y normativo —la mala utopía racionalista— que ya se había recusado, sino en el propiamente existencial. Más que de contenido utópico, habría que hablar de función utópica, anticipativa y aspirante de un programa íntegro de vida (XII, 213), que queda siempre en estado de fragmento y esbozo. La pretensión de ser, en que el hombre consiste, nunca puede llegar a consumarse, porque el tiempo inexorable la condena de antemano a permanente inacabamiento:

> De ahí que el destino —el privilegio y el honor— del hombre es no lograr nunca lo que se propone y ser pura pretensión, viviente utopía. Parte siempre hacia el fracaso, y antes de entrar en la pelea lleva ya herida la sien (V, 434).

Mas ésta es la buena utopía, porque no peca por el exceso de sus pretensiones, sino por la intrínseca relatividad de la condición temporal. El mal utopista no tiene conciencia del límite, y cree ingenuamente que todo lo deseable es posible; el buen utopista, en cambio, se embarca en la aventura de una *poíesis* incesante de lo posible, aun a sabiendas de que no todo lo posible habrá de ser real. En definitiva, la mala utopía es sustancialmente absolutismo y alucinación; la buena, tensión de búsqueda y ensayo.

La otra cara de la imaginación creadora no mira hacia el porvenir, en cuanto conciencia anticipativa, sino hacia el pasado, tratando de recuperar lo sido. Pero hacer memoria es también una forma de imaginación reconstructiva. Además, pues, de «animal utópico», es el hombre «ani-

mal etimológico», amante de lo originario e interesado vitalmente en esclarerecer sus raíces. Éstas determinan su facticidad, y a la vez lo sustentan desde un pasado, tan inapropiable en su integridad como utópico e inalcanzable es el programa íntegro de existencia. Si la voluntad de aventura corresponde a la faz utópica del hombre, la otra voluntad de sentido, de autoesclarecimiento e interpretación, nos revela su faz etimológica, el sondeo de la oscura placenta del pasado, en que está implantada la vida. Muy claramente se percibe el fondo nutricio de sentido en los usos sociales, y en especial, en el uso de los usos, el lenguaje, como comunidad fáctica e histórica:

> Las palabras no tienen etimología porque sean palabras, sino porque son usos. Pero esto nos obliga a reconocer y declarar que el hombre es constitutivamente, por su inexorable destino como miembro de una sociedad, el *animal etimológico*. Según esto, la historia toda no sería sino una inmensa etimología, el grandioso sistema de las etimologías... Etimología es el nombre concreto de lo que más abstractamente suelo llamar razón histórica (VII, 220).

Figura de fantasía, utópica y etimológicamente proyectada, y, por lo mismo, figura de tiempo. Se entiende el uso orteguiano del gerundio como el tiempo propio de la vida en cuanto quehacer, un *faciendum* o estar-haciendo (VI, 33 y XII, 217). Siempre se está en un presente, pero no de modo quieto y fijo, sino siendo o haciendo por ser, esto es, desiendo y per-siendo, consumando pasado y consumiendo ávidamente futuro o posibilidad: «La vida como realidad es absoluta presencia: no puede decirse que *hay* algo si no es presente actual. Si, pues, *hay* pasado, lo habrá como presente y en cuanto ahora en nosotros» (VI, 39); y otro tanto cabe decir del futuro. Pasado y futuro los hay en cuanto dimensiones de un presente *in fieri,* que retiene lo sido en forma de haberlo-sido (o tenerlo ya sido), y anticipa proyectivamente el futuro en la forma de haberlo-de-ser. Lo sido no es lo que ha dejado de ser, sino lo que se tiene y retiene en cuanto sido y así se mantiene en lo que se está siendo. Marca, pues, un límite constitutivo del estar-siendo, su ser-originado en facticidad (VI, 41). Pero, conjuntamente con el pro-ceder del pasado, se da el tras-cender al porvenir. Si la función etimológica me de-yecta en mi facticidad, la utópica me pro-yecta en mi posibilidad. En su conjunto determinan el proyecto/yecto que es la vida humana. Y, puesto que ésta es quehacer, es la posibilidad la que manda:

> Es, pues, vida esa paradójica realidad que consiste en decidir lo que vamos a ser —por tanto, en ser lo que aún no somos, en empezar por ser futuro. Al contrario que el ser cósmico, el viviente comienza por lo de luego, por después (VII, 432-433).

Se diría que la función anticipativa, rebotando hacia atrás o, si se quiere, retro-cediendo para buscar impulso, alumbra la cantera de lo sido, como depósito u hontanar de lo posible. A su vez, el rebote o reenvío

del pasado al presente le devuelve a éste su densidad y envergadura de ser en el campo efectivo de su experiencia. El recíproco re-envío de las tres dimensiones constituye la unidad extática del tiempo, sobre la que habían llamado la atención tanto Dilthey como Husserl y Heidegger. No unidad de totalización o síntesis conceptual, sino unidad procesual en la refluencia e implicación de sus respectivos horizontes. En definitiva, el presente es una ecuación dinámica entre el pasado y el porvenir, según el peso variable de estos vectores; ecuación que implica siempre tensión. Es el juego modal entre necesidad y posibilidad lo que hace del presente una experiencia grávida de libertad, porque ésta se pro-duce en el quicio dramático entre el destino y la resolución. De ahí que el tiempo, por modo constitutivo, sea *krisis:* escisión de caminos y de-cisión en el cruce de las direcciones a seguir.

Esta unidad estática del tiempo constituye el bastidor de la vivencia psíquica. Dilthey ya se había referido a la conexión estructural *(Zusammenhang)* de la vivencia como un todo, cuyos distintos elementos se influyen y determinan entre sí. Unidad, por otra parte, en desarrollo y tensión hacia la realización del fin, donde se cifra su significado intencional. La vivencia es así estructura procesual teleológica. «En suma, lo más esencial de todo hecho de conciencia —resume Ortega, exponiendo a Dilthey— es que se da en complexo, conexión, interdependencia y contacto con otros hechos de conciencia. Éste es un conjunto en que todo anda trabado» (VII, 192). Tal es el caso de la vida en su trama orgánica. A esto llamará Ortega «historia como sistema» o serie dialéctica de experiencias. «Esta dialéctica no es de la razón lógica, sino precisamente de la histórica —es la *Realdialektik* con que en un rincón de sus papeles soñaba Dilthey» (VI, 41)—. Dialéctica real y, por lo mismo, dialéctica de la razón viviente, como la llama en otro momento (V, 135), en que se produce la real transformación de la vida, en virtud de que lo ya sido o tenido por vivido, precisamente en cuanto ya sido o superado *(aufgehoben),* se convierte en impulso de lo por venir. La vida acontece en la medida en que se tras-ciende en su pro-cedencia. Se realiza o despliega al con-vertir la experiencia de lo vivido en su insuficiencia e insatisfacción, en razón de lo por-vivir.

La experiencia de la vida es la percatación de sí, de lo que se está siendo, en el curso de un proceso que conserva lo sido, y desde y sobre ello se proyecta de continuo en lo por-ser (VI, 37). Se trata, pues, de un conocimiento *in fieri,* al filo de lo vivido, en ensayo y tanteo, que aprende de sus errores precedentes y se orienta tentativamente hacia una nueva posición. De ahí que el tiempo (la historia misma) no sea más que «la serie dialéctica de las experiencias» (VI, 41), en las que la vida va cobrando figura y conciencia de lo que es (Rubio Ferreres, 1984, 347-356). Ahora bien, si la experiencia define el horizonte del presente, ésta no puede darse sin la retención acumulativa de lo ya vivido y la expectación pro-tensiva hacia lo porvenir. Quiere esto decir que toda vida es heredera. «El hombre no es nunca un primer hombre» (IV, 136). La fac-

tividad originaria en que se encuentra le prohíbe un comienzo absoluto. Existe procediendo y sustentándose de lo ya vivido, de aquello que, por haber ya sido, no puede volver a ser. Pero conjuntamente con la caída del mito adámico de un primer hombre, cae igualmente el del hombre total. No hay, no puede haber, un hombre definitivo. La vida se da siempre como proyecto en trance de ser. Pero este trance está constitutivamente amenazado y, en la última instancia, condenado a ser «intento frustrado», abocado a la ruina (Zambrano, 1955, 246-255). En la unidad de lo uno y lo otro, la vida es un trayecto o tiempo emplazado entre un origen no elegido y un final ineluctable. Vivir a plazos o en plazos es vivir con una determinada «edad». «La edad es estar el hombre siempre en un cierto trozo de su escaso tiempo» (V, 37), emplazado a unas posibilidades específicas y contadas en su *kairós*. Por otra parte, en cuanto la trayectoria no se compone de puntos homogéneos como el trayecto cósmico, sino heterogéneos y cualitativos, en virtud de la relación mantenida con el origen y el fin argumental, la trayectoria implica alturas o niveles, según la densidad de la experiencia de la vida, acumulada y operativa en cada situación.

Sobre la estructura temporal de la vida se deja constituir el nuevo nivel de la historia, al trasponer la melodía a una nueva escala argumental: el acontecer público de un sujeto colectivo y en un mundo común de usos e instituciones. Es a lo que Hegel y Dilthey llamaron «espíritu objetivo», es decir, espíritu realizado y exteriorizado en un medio público y común, como sustento de las vidas particulares. En este sentido clama Ortega por una historia antipositivista, pero, a la vez, no meramente morfológica, sino morfogenética, que sepa reemplazar el fetichismo de los hechos, tanto como el psicologismo de las intenciones o el sociologismo de las presiones institucionales[11], por el análisis dialéctico de «cómo ha variado la estructura objetiva de la vida» (V, 27). Tal variación afecta al mundo de la vida, a la sensibilidad vital, así como al sistema vigente de interpretación y acción, que constituye el mundo; y, por tanto, a la totalidad de las dimensiones pragmáticas de la vida: la ideología y la técnica, la moralidad y el derecho, el arte y la religión.

Traspuestas a escala histórico/social, las categorías de la vida reciben una nueva modulación. La herencia, en tanto que colectiva, es ahora tradición, el depósito viviente de otras formas de vida, que condicionan fácticamente la vida de un pueblo desde su raíz. La eficacia de esta herencia se subraya en el hecho de poder vivir a crédito de la misma y a expensas de sus recursos. Pero, complementariamente, su rentabilidad depende de la actitud receptiva, operativa, con respecto a la misma, que es lo que garantiza su renovación[12]. Análogamente, el horizonte de expectativa se

11. En este empeño de evitar el psicologismo como el sociologismo, la sociología orteguiana se aproxima, según Pellicani (1987, 57) al «individualismo institucional» de Talcott Parsons.

12. Sobre la tensión entre la eficiencia del pasado, que se sufre, y la recepción del pasado que operamos, cf. Ricoeur, 1985, III, 316-318.

transforma en el horizonte histórico de innovación. Si, pues, de un lado la historia es tradición, del otro es progreso, que integra el trayecto recorrido y lo determina en su porvenir. «Progreso» no es aquí una categoría ideológica, sino histórico/estructural. No comporta la creencia en el avance necesario, indefectible, hacia un sistema de referencias absoluto, sino el carácter productivo de la superación de lo vivido en tensión de porvenir. «El progreso exige que esta nueva forma supere la anterior, y para superarla la conserve y aproveche. Progresar es acumular ser, tesaurizar realidad» (VI, 42-43); en definitiva, la integración de las experiencias pasadas en un sistema operativo, que aprovecha el esfuerzo precedente.

Entre la tradición y la innovación se distiende el campo de experiencia del presente en una tensión cargada de inminencias, esto es, de iniciativas y ensayos, pero lastradas, a la vez, de resistencias. Esta tensión productiva es la que representa en Ortega el juego de las generaciones. Tradición e innovación no son fuerzas operativas sino a través de los agentes históricos concretos, que no son las clases sociales sino las generaciones. Tal planteamiento se deriva de la concepción del tiempo histórico como emplazado en edades y estructurado en niveles de altitud. Una generación es una «variedad humana», marcada por la unidad biográfica de la edad, y, por lo mismo, de sensibilidad vital y actitud. Importa subrayar que la sensibilidad vital constituye para Ortega el «fenómeno primario en la historia», porque ideología, gusto y moralidad no son más que consecuencias o especificaciones de la sensación radical ante la vida, de cómo se sienta la existencia en su integridad indiferenciada (III, 146). Pues bien, cada generación, en virtud de su emplazo, «*representa una cierta altitud vital,* desde la cual se siente la existencia de una manera determinada» (III, 148). Podría decirse que cada generación es una ecuación dinámica diferente entre receptividad y espontaneidad, tradición e innovación. Esta ecuación marca su propio perfil o estilo generacional. Por lo demás, en cuanto cada generación se encuentra situada sobre la precedente, lleva en sí, de modo positivo o negativo, afirmativo o reactivo, su experiencia de la vida; más aún, «lleva en sí todas las anteriores y es como un escorzo de la historia universal» (V, 45). Lo decisivo con todo es que, aun siendo cronológicamente sucesivas, se superponen y entrelazan en el tiempo. Hay así tres generaciones que comparten un mismo presente histórico:

> Es la unidad en un tiempo histórico de tres edades distintas... Alojados en un mismo tiempo externo o cronológico, conviven tres tiempos vitales distintos. Esto es lo que suelo llamar el anacronismo de la historia. Merced a ese desequilibrio interior se mueve, cambia, rueda, fluye. Si todos los contemporáneos fuésemos coetáneos, la historia se detendría anquilosada, putrefacta, en un gesto definitivo, sin posibilidad de innovación radical alguna (V, 38).

Se trata, pues, de un juego de fuerzas, que genera una tensión productiva y que, en cierto modo, reproduce a otro nivel la tensión interna,

dialéctica de la unidad extática de los tres vectores temporales. La generación juvenil tiende a ser biográfica, esto es, vitalmente innovadora, al igual que la anciana, conservadora. En cuanto a la franja de la edad adulta, se encuentra ocupada por dos generaciones en fases diferentes de implantación, una en gestación o lucha con la precedente, tratando de desplazarla de la escena histórica; la otra en fase de gestión o predominio (Marías, 1969, VI, 86-93). Obviamente, la convivencia generacional no puede por menos de ser conflictiva, en virtud de las respectivas altitudes históricas. «La polémica no es por fuerza de signo negativo» (V, 44), puntualiza Ortega; por eso la vengo llamando «tensión productiva», que en algunos casos, así en épocas de crisis histórica, puede llegar a ser violenta oposición. Pero de esta tensión se libera la fuerza que hace moverse a la historia. El conflicto histórico es, pues, formal/estructural; no depende tanto de intereses antagonistas o de convicciones ideológicas, cuanto de la diferencia intrínseca de sensibilidades por la altitud vital. No se niega con ello otras posibles fuentes de antagonismo, pero en todo caso, el conflicto generacional para Ortega es el catalizador de la dinámica histórica.

Podría pensarse que perdura aquí un resto de biologismo, al pautar la historia conforme al ritmo de las edades; mas la edad no es un dato cronológico, sino un existencial biográfico, que modula así decisivamente el propio nivel de la experiencia. De ahí que, en última instancia, la oposición del individuo en función de intereses y creencias siempre se encuentra modulada por el sello generacional. Por eso cabe también una historia de instituciones sociales y políticas, que defienden unos mismos intereses y creencias, porque en ellas opera igualmente el conflicto generacional. En definitiva, el tiempo histórico es constitutivamente crítico en virtud de la convivencia polémica de tres edades diferentes. Lo es también formalmente cuando el conflicto resulta ser decisivo para la configuración del mundo histórico, esto es, cuando se vuelve radicalmente problemático el horizonte del presente. Es la coyuntura de la crisis histórica, el tiempo de la radical soledad y la creación.

IV. LA RAZON HISTORICA

Sobre este amplio friso ontológico es posible determinar qué sea la razón histórica. La tesis orteguiana es bien precisa: no es una razón *para* la historia, en sentido restrictivo metodológico, ni una razón *en* en la historia, como pensaba Hegel, sino la razón *de* la historia —genetivo subjetivo—, o la historia misma en cuanto razón. Dicho en otros términos: no se trata de una racionalidad específica de las ciencias humanas, a diferencia de las naturales, como habían sostenido los neokantianos y el mismo Dilthey. Tampoco de la razón inmanente a la historia, pero inyectada en ella desde el cielo de la lógica especulativa, sino de una razón constitutiva de la historia, porque lo es originariamente de la vida. A diferencia de

Hegel o de Buckle, «mi propósito —asegura Ortega— es estrictamente inverso. Se trata de encontrar en la historia su original y autóctona razón» (VI, 50). En suma, en la expresión «razón histórica», el adjetivo no es una mera cualificación, sino su propia sustancia. La razón es histórica porque la historia, y la vida misma, es constitutivamente razón: dar cuenta y hacer la cuenta de sí. Pero que la historia sea de suyo razón —incluso toda la razón— no significa lo mismo que una «historia racional», esto es, cargada de razón (como se habla de cargar un arma o la estufa), pues no es la materia histórica sino su forma lo que determina la razón. De ahí la necesidad —piensa Ortega— de «invertir la fórmula de Hegel y decir que, muy lejos de ser la historia racional, acontece que la razón misma, la auténtica, es histórica» (IX, 366, nota). La «auténtica» no es sólo una precisión contra Hegel, sino que está aquí significando la razón por antonomasia y, por tanto, integral, en cuanto concierne a la «realidad radical» (V, 95) en sí misma:

> Porque la verdad es que la razón histórica es la base, fundamento y supuesto de la razón física, matemática y lógica, que son no más que particularizaciones, especificaciones y abstracciones deficientes de aquélla (IX, 89).

En definitiva, se trata de una tesis dura y fuerte, no metodológica sino ontológicamente, del ser mismo de la razón, que no sólo tiene historia, sino que *es* historia.

Esta racionalidad la tiene la historia de su condición de *sistema,* al que ya se ha hecho referencia. «La historia es sistema —el sistema de las experiencias humanas, que forman una cadena inexorable y única»— (VI, 43). Ahora bien, las experiencias no se tienen, sino que se hacen, a lo largo de un camino de auto-experimentación de lo que cada situación de la vida da de sí, esto es, de la comprobación existencial de la limitación propia de cada una. Por las experiencias se va pasando, pero no de un modo rapsódico, sino sistemático, viniendo *de* unas y yendo *hacia* otras, en una dirección que impone el camino:

> Ésta, la verdadera experiencia, es siempre negativa... (Mas) la negatividad de la experiencia posee en consecuencia un particular sentido productivo. No es simplemente un engaño que se vuelve visible y en consecuencia una corrección, sino que lo que se adquiere es un saber abarcante (Gadamer, 1977, 428-429).

Ésta es la vieja y mejor herencia del hegelianismo. Por eso puede concluir Gadamer, como antes habían hecho Dilthey y Ortega, que «a esta forma de experiencia le damos el nombre de *dialéctica*» (*Ibid.,* 429). El sistema de las experiencias es la conexión dialéctica de las mismas. De la historia se puede dar cuenta al hacer la cuenta de este camino, repasándolo, no de un modo inerte, sino en la autocomprensión viviente del que guarda su experiencia. La historia se puede contar por lo mismo que se puede hacer, porque hay una unidad sistemática en el seno de las expe-

riencias, que trama todo el proceso. «La primera condición de la posibilidad de la historia —traduce Ortega un texto de Dilthey— es que el que investiga la historia es el mismo que hace historia»[13]. Al margen de sus apuntes anota Ortega que se trata de «un punto importantísimo», que no acaba de entender. Pero el núcleo de la cuestión no es otro que la unidad estructural. Interpretamos la historia porque somos históricos, y lo somos en tanto que nos autocomprendemos al hacerla, a lo largo del camino de sus experiencias. Conciencia y realidad histórica obedecen a un mismo orden estructural. La historia es de suyo razón —conexión orgánica de experiencias— y por eso la razón es intrínsecamente histórica, autocomprensión o autognosis, al hacer la cuenta de lo vivido:

> Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así *porque* antes hizo tal otra y fue de tal otro modo. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica* (VI, 40).

Se trata, pues, de una razón narrativa, que aporta el cómo, el dónde y hacia dónde, por qué y para qué, de una serie de experiencias, y sólo así puede hacerse cargo del sentido de las mismas. La razón histórica «*ve* cómo se hace el hecho» (VI, 50); por eso puede comprenderlo, porque lo capta en su génesis y trabazón orgánica. La razón histórica se encarga de descubrir la trama argumental de la vida misma. Pero en tanto que se trata de la vida de los otros, de otros mundos ya sidos, a la vez que cuenta interpreta; ha de ser, conjuntamente, razón hermenéutica y razón dialéctica.

Desgraciadamente, sobre estas dimensiones de la razón histórica Ortega nos ha dejado tan sólo breves apuntes. Al ensayo sobre *El sentido histórico* de 1924 habría que añadir las breves reflexiones en *En torno a Galileo* (1933) y en *Historia como sistema* (1935) y el parágrafo titulado «Breve excursión sobre el sentido histórico» en el prólogo a la *Historia de la filosofía* de E. Bréhier (1942), más algunas sugerencias sueltas y dispersas aquí y allá (Rodríguez Huéscar, 1966, 434-435). En particular, sobre el concepto de dialéctica no ha sido muy explícito. A diferencia de la razón analítica, la dialéctica es razón sintética o progresiva, que avanza en cuanto experimenta la insuficiencia de lo ya pensado —su unilateralidad y parcialidad— y se ve forzada a completarlo con otro pensamiento. No es, pues, ex-plicativa, conforme al vínculo de causa/efecto, sino com-plicativa; se encuentra en la necesidad de proseguir pensando, de vincular un pensamiento con otro, buscando su figura integral. No se transita en ella de la causa al efecto, sino del fragmento a la totalidad, de lo parcial y provisional a lo cabal y definitivo:

> La dialéctica —precisa Ortega vigorosamente— es la obligación de seguir pensando, y esto no es una manera de decir, sino una efectiva realidad. Es el hecho mismo

13. Archivo Ortega, Apuntes sobre Dilthey, 2.ª parte, JK 58/134.

de la condición humana, pues el hombre, en efecto, no tiene más remedio que seguir pensando, porque siempre se encuentra con que no ha pensado nada por completo (IX, 352).

En definitiva, la razón es dialéctica porque la vida es historia; se encuentra siempre en una situación y perspectiva determinadas y tiene que abrirse, trascendiéndose, hacia nuevas perspectivas, en un proceso de progresiva com-plicación.

Precisamente este carácter de dramaticidad viviente le impide a Ortega aceptar el modelo especulativo hegeliano. En el sistema especulativo de Hegel la dialéctica ha quedado subordinada al automatismo lógico de la síntesis de la contradicción. No hay drama real, porque no hay riesgo ni incertidumbre, en la medida en que el apriorismo de la idea decide de antemano la suerte del conflicto. De ahí el formalismo de la dialéctica especulativa, con el proceso pautado de tesis/antítesis/síntesis, como un automatismo del entendimiento. Pero si triunfa el formalismo sobre la experiencia dramática real, porque la astucia de la razón dirige el juego, entonces el necesitarismo lógico acaba deglutiendo la libertad real. Del mismo modo recusa Ortega la identidad como estatuto ontológico de lo real (XII, 232) —vuelve la acusación de naturalismo—, en que había persistido la lógica especulativa de Hegel. Un historicismo consecuente tiene que estar más allá de todo apriorismo y necesitarismo. Lo cual no impide que utilice categorías dialécticas como la de *absorción,* a la que llama por su nombre de pila *(Aufhebung)* —el movimiento de abolir conservando o conservar superando (IX, 359, y XII, 262-263)—. Pero si hay absorción es porque está trabajando la *negatividad,* que destruye toda posición unilateral y, por lo mismo, insatisfactoria, y la *mediación* hace su juego reflexionando las oposiciones. Al recusar la dialéctica especulativa, Ortega reivindica con Dilthey una «dialéctica real» (VI, 41) o de lo real, no de mera razón. En general, la dialéctica real, a diferencia de la lógica, no se alimenta del juego de las contradiciones —al que en algún momento llama Ortega «la marcha de las épocas estúpidas» (XII, 248) por reducir la historia a pura mecánica—, sino de antítesis reales, tensiones polares entre fuerzas[14], cuya mediación histórica no se puede construir *a priori* ni anticipar *ex decreto.* Y de todos los conflictos, el polarizador y catalizador es, como se ha mostrado, el generacional, en cuanto representa la misma unidad dialéctica del tiempo histórico en la tensión de sus edades. Propiamente hablando, la dialéctica descubre el nexo histórico que se genera al afrontar el futuro con vistas al pasado; o, dicho a la inversa, al asumir el pasado en función del porvenir. Este nexo constituye el presente viviente. Nada está aquí predeterminado. Todo depende de cómo la mediación real de las fuerzas antagónicas abra un nuevo campo de experiencia en virtud de lo que ya se tiene vivido. La

14. Una relación completa de los textos más significativos sobre la razón histórica en Ortega puede verse en Rodríguez Huéscar, 1966, 434-345, nota 241.

categoría de «crisis» es aquí decisiva. En cualquier caso, nada ha subrayado Ortega con tanto vigor como la indeterminación de cada coyuntura crítica, ambivalente por modo constitutivo, pues está abierta tanto al progreso como a la involución. No hay, pues, ninguna teleología metafísica de la historia que guarde sus pasos. Al igual que la vida no necesita de ninguna finalidad trascendente, según Ortega, ajena al propio ímpetu por ser más vida y buscar la satisfacción de sus procesos, la historia crece paralelamente aprovechando las energías liberadas en los antagonismos, y haciendo de la necesidad virtud, sin ningún *deus ex machina* que le señale la ruta.

En cuanto hermenéutica, la razón histórica sólo puede comprender otras vidas y mundos históricos si logra una relación dialógica con ellos. Pero, ¿de dónde partir? Porque la única vida que me es dada de modo inmediato es la propia y, con ella, el mundo de mis creencias y valoraciones. «Sólo nuestra vida tiene por sí misma sentido, y por tanto es inteligible... Nuestra vida —asegura Ortega— es el intérprete universal» (VI, 385). En la percatación originaria, en la experiencia de sí, está la clave universal del sentido. En este punto, Ortega retoma la caracterización diltheyana del método de la comprensión hermenéutica. Dilthey había especificado los momentos internos de la comprensión como transferir, reproducir y revivir. La transferencia es una transposición de mis experiencias en las manifestaciones ajenas, ya sean éstas textos, vestigios, trazas, etc. Se trata, como precisa Dilthey, de transformar cada manifestación en una vida, a partir de las vivencias del propio yo; darle *anima* (animarla o reanimarla) en cuanto es expresión de una vida análoga a la mía. Esta operación es menos arbitraria de lo que a primera vista pudiera parecer, si se tiene en cuenta que mis propias vivencias son ya resonancia en mi yo de la muda apelación, que me alcanza a partir de los vestigios y huellas de la otra vida. Esto no significa, sin embargo, como creyó ingenuamente la hermenéutica romántica, que todas las vidas ajenas puedan estar igualmente presentes y casi contemporáneas a mi comprensión. Lo ajeno es también lo distante y extraño. Hay, pues, que saber guardar la media distancia de la relación hermenéutica, en la que puedan convivir lo extraño y lo entraño, sin que ninguna de estas dimensiones liquide precipitadamente el nudo de la cuestión; esto es, sin que lo extraño se vuelva enigmático o lo entraño familiar y afín. Aquí reside la aporía fundamental de toda hermenéutica. Con palabras de Ortega, la historia es el esfuerzo metódico para hacer de todo otro ser humano un *alter ego,* donde ambos términos —el *ego* y el *alter*—han de tomarse en perfecta eficacia. Esto es lo contradictorio y por eso constituye un problema para la razón (VI, 385-386). Un problema y, además, una tarea infinita, pues la interpretación de un mundo histórico, la comprensión de vidas ajenas, nunca podrá contar con criterios objetivistas de acierto.

Tras este momento de proyección es preciso proceder a una descentración de la perspectiva, esto es, al reconocimiento de la alteridad o diferencia real entre lo propio y lo ajeno, el yo y el tú. La diferencia yo/tú

es un efecto del progreso de la comprensión. La actitud del Ortega maduro rechaza aquel ingenuo «sin fronismo» de otro tiempo (II, 167) o afinidad espiritual, que tanto sabía a hermenéutica romántica, y lo sustituye por un proceder metódico rigoroso. «De aquí que conocer otra vida que no es la nuestra obliga a intentar verla no desde nosotros, sino desde ella misma, desde el sujeto que la vive (V, 31). La primera animación proyectiva tiene que ser, por tanto, corregida en una segunda operación reconstructiva —el verdadero núcleo de la hermenéutica— que aspira a reproducir el sistema de experiencias, integrando cada fragmento en la totalidad de la vida y en el curso de su efectivo acontecer. En este sentido, yo entiendo por historia —precisa Ortega— la faena de retrotraer todo dato sobre el pasado a su fuente vital para asistir a su nacimiento, diríamos, para obligarlo a nacer y ser de nuevo: hay que ponerlo en *status nascens,* como recién nacido (V, 56). Éste es el momento verdaderamente creativo, poético, de la hermenéutica, en cuanto reconstrucción de una síntesis orgánica y sus nexos estructurales, lo que exige del intérprete una extraordinaria combinación de adivinación poética y rigor documental. Y, tras él, se accede al tercer momento de la faena interpretativa, verdadera consumación práctica de la hermenéutica, la reapropiación de aquellas posibilidades históricas, abiertas en la comprensión, que vienen a ampliar y corregir el sentido de la propia experiencia:

> La comprensión le abre al intérprete un ancho campo de posibilidades, que no están contenidas en la determinación de su vida real (Dilthey, 1978, 240).

Acontece así, en la unidad de los tres momentos, un verdadero diálogo hermenéutico, en el doble movimiento de descentración del yo y de vuelta de éste sobre sí a través del otro, de modo que, mediante el rodeo de la comprensión de vidas ajenas, en el juego de las diferencias históricas con otras formas de vida, se alcanza realmente la autognosis liberadora. El sentido histórico cumple así su función humanística de ampliar y esclarecer el mundo humano:

> Representa la máxima evasión de sí mismo, que es posible al hombre, y, a la vez, por retroefecto, la última claridad sobre lo que el hombre individual puede alcanzar... Conoce, pues, mediante el rodeo de la historia, sus propios límites, y ésta es la única manera otorgada al hombre de trascenderlos (VI, 388).

Se comprende, en fin, por qué la razón histórica es intrínsecamente razón práctica, que permite no sólo saber, en cada coyuntura y circunstancia, a qué atenernos, sino cómo vivir. De un lado amplía el horizonte de nuestras posibilidades de cara al futuro; del otro profundiza nuestra deuda histórica con el pasado; y, por último, de cara al presente, determina el alcance efectivo de nuestras responsabilidades. En todos, ahonda la experiencia de la vida, haciéndola más lúcida y grávida, más cargada de razón.

«Lo grave es el futuro», puntualiza Ortega (V, 85). El futuro es grave, no sólo por indeterminado, sino por su carácter abierto tanto a la posibilidad de lo mejor como de lo peor. Esta ambigüedad constitutiva del presente con respecto a su porvenir no puede ser exorcizada por ninguna piadosa invocación a un espíritu absoluto, que exonerara al hombre de su responsabilidad. Sólo la razón histórica puede devolver al hombre la conciencia plena de sí mismo, «la aclaración de la realidad humana, y con ello de qué es bueno, qué es malo, qué es lo mejor y qué es lo peor» (VI, 42); y por tanto la responsabilidad en la autoplasmación y dirección de su vida. Sólo la razón histórica puede ser, en medio del naufragio, que es para Ortega toda vida humana, también la histórica, una tabla de salvación.

BIBIOGRAFIA

Althusser, L. y Balibar, E. (1970), *Lire le Capital,* 2 vols., Maspero, Paris.

Bayón, J. (1972), *Razón vital y dialéctica en Ortega,* Revista de Occidente, Madrid.

Cerezo Galán, P. (1984), *La voluntad de aventura,* Ariel, Barcelona.

Díaz de Cerio, F. (1971), *J. Ortega y Gasset y la conquista de la conciencia histórica,* Flors, Barcelona.

Dilthey, W. (1944), *El mundo histórico,* FCE, México.

Dust, P. H. (comp.) (1989), *Ortega y Gasset and the Question of Modernity,* Prisma Institute, Minneapolis.

Dujovne, L. (1968), *La concepción de la historia en la obra de Ortega y Gasset,* Rueda, Buenos Aires.

Gadamer, H.-G. (1977), *Verdad y método,* Sígueme, Salamanca.

Holmes, O. S. (1975), *Human Reality and the social World,* Massachusetts Press, Amherst.

Laín, P. (1945), *Las generaciones en la historia,* IEP, Madrid.

Molero, J. (1981), «La razón histórica en Ortega»: *Axerquía* (Córdoba), 37-51.

Marías, J. (1969), *El método histórico de las generaciones,* en *Obras,* Revista de Occidente, Madrid, VI, 11-172.

Marías, J. (1983), *Ortega, las trayectorias,* Alianza, Madrid.

Morón Arroyo, C. (1968), *El sistema de Ortega y Gasset,* Alcalá, Madrid.

Nicol, E. (1960), *Historicismo y existencialismo,* Tecnos, Madrid.

Pellicani, L. (1987), *La sociología storica di Ortega y Gasset,* Sugarco, Milano.

Ricoeur, P. (1985), *Temps et récit,* Seuil, Paris, 3 vols.

Rodríguez Huéscar, A. (1966), *Perspectiva y verdad,* Revista de Occidente, Madrid.

Rubio Ferreres, J. M. (1984), «La razón histórica y la razón utópica en Ortega y Gasset»: *Studium* (Madrid), XXIV, 347-356.

Walgrave, J. H. (1965), *La filosofía de Ortega y Gasset,* Revista de Occidente, Madrid.

Zambrano, (1955), *El hombre y lo divino,* FCE, México.

¿EL FIN DE LA HISTORIA? LA CRITICA DE LA POSTMODERNIDAD AL CONCEPTO DE HISTORIA COMO METARRELATO

Javier Sádaba

I. HISTORIAS

¿Qué quiere decir «final de la historia»? En principio y en autores como Lyotard, se trata de sacar todas las consecuencias de la muerte del *logos*. Es una especie de vuelta atrás, de cambio de sentido: del *logos* al mito. Y es que si no existe un discurso coherente sobre la historia, si ésta es simple relato o narración puramente accidental (una fábula), entonces la historia se reduce al mito. La historia como concepto desaparece. La historia formaría parte de uno de nuestros *deseos* de verdad, no de la verdad. La imagen más adecuada de tal ilusión, así, es precisamente el eterno retorno. Porque, como opina Klossowski, tal imagen mostraría que no hay origen, que no hay final. Todo es copia, todo es máscara y falta un lugar desde donde hacer pie para criticar, metahistóricamente, la historia. La historia, en suma, consistiría en un conjunto de interpretaciones y nada más. Con las consecuencias filosóficas, morales y políticas correspondientes. Por ejemplo, se haría imposible un análisis crítico racional y progresista de cualquier cosa.

Una actitud como la descrita es reciente en el sentido nihilista o de disolución explícita y cínica. Han existido, no obstante, otras versiones que ponen de manifiesto hasta qué punto la historia como desarrollo lineal y coherente ha sido cuestionada desde ángulos bien distintos. Veamos algunos. Escribe A. Flew:

> La dificultad que tienen tantos estudiantes ingleses y norteamericanos para entender ideas como la de preexistencia, desencarnación repetida sin fin y reencarnación proviene de su tradición cultural: una de las tres grandes religiones teístas del mosaico-judaísmo, cristianismo e islamismo. Y es que ninguno de estos tres tipos de sistema religioso deja espacio a un eterno ciclo de renacimiento.

Constatemos, por tanto, que una historia con fin es propia de nuestra cultura, no de todas. Y que cuando se la pone en cuestión, algo que tenemos muy interiorizado se tambalea.

Pero historia con final (apresurémonos a añadir que los negadores de que la historia tenga un fin son los mismos que afirman el fin o conclusión de la historia) no es lo mismo que historicismo. Popper veía en Hesíodo primero y en Heráclito después a los padres del historicismo. El marxismo sería su retorno moderno. El historicismo consistiría en una grave confusión que mezcla lo natural y lo jurídico. Se le otorgan a la naturaleza propiedades que no le corresponden. De esta forma, la historia queda anulada, encorsetada en medio de leyes abstractas que no le pertenecen. En el fondo, se mata a la historia a la manera como Zenón mataba el movimiento. No tiene nada de extraño que la reconciliación total y última a la que aspira la filosofía hegeliana haya sido interpretada por parte de algunos de sus estudiosos como la paralización de la historia. Una especie de beatitud en la que el descanso no conoce movimiento alguno. El fin de la historia, así, es tanto como el reposo anunciado por una legalidad que subyace a cualquier proceso.

No han faltado, por otro lado, dentro de nuestra tradición, especulaciones que han buscado no tanto encontrar algún momento especial en la historia (el llamado *kairós*, por ejemplo) sino historias dentro de la historia. Es el caso del milenarismo o quiliasmo (de *kilias:* mil). El Mesías o Cristo reinaría durante mil años. Depués vendría el juicio final. Y aunque el milenarismo en su forma más pura ha desaparecido prácticamente de nuestro horizonte, las nociones de ruptura histórica, escatología interna o modos semejantes de pensar no son, sin embargo, raros dentro de nuestra cultura intelectual.

¿Qué nos indica lo expuesto hasta el momento? Que la noción de «historia» es mucho más actual de lo que parece si por «historia» entendemos no el simple relato de hechos que se ofrece al investigador sino un proceso cuya estructura podría determinarse con cierta precisión. Y que tal noción ha calado profundamente en nuestras conciencias. De ahí que cuestionar nuestra idea de historia es tanto como desconfiar de que tenga *una* lógica o desconfiar, igualmente, de su valor. La historia, entonces, no tendría por qué llevar a ningún sitio. La historia sería un metarrelato más, una ilusión de verdad que escondería nuestro miedo a un mundo sin ley, imposible de apresar.

Es aquí, precisamente, donde se hace fuerte el posmoderno. Cansado de una historia que se presenta con seguridad inalterable, de tanta promesa sin cumplimiento o de tantos intentos de fundamentación, se atrinchera en el fragmento, en el simple relato y hasta en el mito. No habría razones sino expresiones. Ni principios éticos sino estética fugaz. Ni un universo de comunicación sino individuos que se agotan en su propia esencia.

II. MODERNIDAD-POSMODERNIDAD

El término de «posmoderno» fue introducido por J. F. Lyotard en 1979. La posmodernidad se entiende, así, como el estado que corresponde a las sociedades posindustriales. La posmodernidad, de esta manera, se contrapone a la *modernidad*. Pero ¿qué es la modernidad? Etimológicamente, «moderno» procede del latín *modernus* —«lo de hace poco»— y se usó por primera vez para oponer el cristianismo naciente al paganismo derrotado. La querella de «los antiguos y los modernos» del siglo XVII repetirá el mismo concepto: lo nuevo se opone a lo viejo. Ilustrados y románticos volverán los ojos de manera distinta hacia la antigüedad. Los primeros para resaltar su modernidad. Los segundos para evocar un tiempo clásico mejor. El modernismo de final de siglo radicalizará la idea de novedad hasta considerar caduco todo lo que no esté a la altura de un estilo de vanguardia. No es extraño que Habermas escriba, en consecuencia, que «la relación entre "lo moderno" y lo "clásico" ha perdido definitivamente una referencia histórica fija».

Si nos atenemos, por tanto, al origen de la palabra y a sus usos, lo moderno se esfuma rápidamente. Y con él lo posmoderno. Efectivamente, la posmodernidad, a pesar de haber sido analizada *ad nauseam*, no consigue disipar el halo de confusión que la rodea. Es éste un síntoma que no conviene pasar por alto. Porque sugiere que la posmodernidad es un movimiento difuso, mitad protesta, mitad resignación, semisubversivo o complaciente, extremo o incoherente. La posmodernidad aparece, en suma, como un conjunto de metáforas propias de ambientes en los que la creación es mínima o la crítica suple a la impotencia.

La posmodernidad, no obstante, es algo más. Se trata, por tanto, de encontrar su núcleo. Aunque la posmodernidad sea paralogismo, deriva, espectáculo o pastiche, es también un *síntoma*. Por eso no es de recibo despachar la posmodernidad con la misma debilidad que se dice detectar en ella. La «ontología del presente» de la que habla Foucault o el «pensamiento débil» al que se adhiere Vattimo, por ejemplo, expresan la convicción de que las «grandes verdades» de la Ilustración son inservibles. Más aún, son un callejón sin salida (y no un callejón de vía única, como diría Raulet). Es necesario, en consecuencia, prestar atención a ese síntoma que acaba siendo más espeso de lo que, a primera vista, podría sospecharse.

Vista en su aspecto *negativo* o de rechazo de lo moderno, la posmodernidad se expresa como sigue. Desvela y ataca las pretensiones de fundamentación última, trascendental, propias de buena parte de la modernidad. Ridiculiza la ceguera estética ilustrada. Recela no menos del olvido de la autonomía individual; secuestradas por una racionalidad esencialmente universal. Y trata de recuperar, en suma, los elementos emotivos, retóricos y marginales que habían sido reducidos a mera accidentalidad.

Dicha oposición a la modernidad discurre, desde luego, por carriles muy diversos (además de expresiones literarias, artísticas, arquitectóni-

cas, etc.) La posmodernidad en Alemania, por ejemplo, discutirá la posibilidad o no de resucitar la metafísica. Disputas como las que han enzarzado a Heinrich o Habermas son una muestra de ello. En Norteamérica, sin embargo, la posmodernidad adquiere un tono conservador que ve en lo moderno la propuesta ilusoria de unas demandas imposibles de satisfacer. En Francia, por el contrario, la posmodernidad ha seguido un camino más acorde con sus tradiciones nacionales. Ha sido, así, una posmodernidad provocadora, de *marketing*, a medias entre lo mediocre y lo grandioso. Y de una manera muy concreta el posmoderno francés se ha centrado en sus ataques a la razón. Los ejemplos citados quieren poner de manifiesto que la rebeldía posmoderna tiene mucho de laberinto. Tiene igualmente mucho de *revival*: si se comparara el posmoderno actual con las revueltas de principio de siglo, entre las cuales hay que incluir a las vanguardias, nos sorprenderíamos de las semejanzas. Pero tiene también, como indicamos, sus padrinos, sus claves y hasta sus razones. Veámoslos.

Nietzsche y Heidegger son, en buena medida, los autores que desencadenan lo que en los últimos años se ha entendido por posmodernidad. Se podría objetar, inmediatamente, que eso no es cierto y que lo que desencadena la reacción posmoderna debería cifrarse en el desarrollo de la ciencia, la omnipresencia de la técnica, la incapacidad de alternativas a su sistema socio-político autorregulado o la fragmentación de la noción de verdad. Todo eso es verdad. Sólo que Nietzsche y Heidegger son excelentes *espejos* en los que se reflejan los temas citados. Comencemos por Nietzsche.

Tal vez el aspecto más desafiante de todo su pensamiento es su rechazo (o la comprobación que, a su vez, él llamará nihilista y de la cual se convierte en su testigo) de cualquier tipo de fundamentación. La tantas veces citada frase que anuncia la muerte de Dios proclamada por Nietzsche no sería sino el certificado de defunción de las «supremas verdades» que habíamos mantenido como base de nuestra existencia teórica y práctica. Pero no se trata sólo de la muerte de los grandes relatos, sustituidos ahora por una ciencia que se autolegitima en su mera efectividad. No se trata sólo del imperio del signo que se basta a sí mismo y nos abastece a todos para que las cosas sigan funcionando sin cambios reales, como escribe Baudrillard. Ni se trata sólo de la constatación de que la razón se ha trocado en instrumentalidad como denunció la Escuela de Francfort siguiendo los pasos de M. Weber y que, más tarde, combatirá, como razón estratégica, Habermas. No se trata sólo, en fin, de la visión de un mundo desnudo, despojado de soportes, arruinado por lo científico-técnico, desprendido de la religión y sumido en una nueva mentira. Mentira que ni siquiera posee la belleza de la mitología o la ilusión de una imaginación que todo lo puebla de dioses. Se trata, además, de un *desafío*. De mirar cara a cara a los hombres y pedirles que vivan como mortales, sin otro mundo que éste, sin otro suelo que sus pies y sin otra moral que la vida por la vida. Uno entre los muchos textos de Nietszche es revelador. Dice así:

> ¿Qué hombres se rebelarán entonces como los *más fuertes*? Los más moderados, los que no tienen *necesidad* de los principios de una fe extrema, los que no sólo admiten sino que aman una buena dosis de causalidad, de absurdo; los que saben pensar, en relación al hombre, reduciendo notablemente su valor sin convertirse por ello en pequeños y débiles; los de salud más fuerte, los que están a la altura de todas las desgracias; en resumen: los hombres que *están seguros de su propio poder* y que representan, con orgullo consciente, la fuerza *alcanzada* por el hombre.

Una pequeña digresión antes de seguir adelante. No suele ser extraño encontrar casos de coincidencia entre autores que, en sus formulaciones filosóficas, se sitúan en extremos opuestos. Así, si escuchamos lo que escribe Wittgenstein sobre el hombre religioso, descubriremos que lo describe de forma semejante a como Nietzsche describe al superhombre: sustentándose con seguridad en el aire, lleno de fuerza y poder, sin razones que lo alcen, moviéndose entre la afirmación total y la negación, configurando su vida a través de experiencias propias y no desde insulsos dogmas. R. Aron se atrevió a afirmar que el siglo XXI sería el siglo de la religión. Si por «religión» entendemos lo que tanto Wittgenstein como Nietzsche intentan mostrarnos, tal vez la frase de Aron vaya más allá de una simple ocurrencia. Volvamos, de cualquier forma, a Nietzsche como inspirador de la posmodernidad.

El filósofo alemán es, ya lo indicamos, testigo de una época. Foucault nos enseñó a leerle como oponiéndose a toda idea de origen. No existiría un punto cero. Somos nosotros los maestros de cualquier interpretación. El mundo se sustenta en nuestros hombros y no al revés. Nietzsche, de esta manera, y al margen de sus períodos más ilustrados o románticos, rompe con el optimismo de la modernidad. Rompe con una noción de progreso que se apoya, a su vez, en una razón que se nutre de su propio desarrollo. No hay fundamento original alguno, la razón es arma de la vida y el sujeto no se apodera del mundo para darle algún sentido definitivo. Sujeto y mundo son, más bien, una ficción que nos ayuda a vivir.

En este punto no está de más contraponer Nietzsche a Kant (a pesar de que autores como Veihinger nos recordarán las deudas que tiene el primero con el segundo). En Kant hace su aparición un sujeto trascendental que, en su racionalidad, trata de dar coherencia teórica y práctica a nuestras acciones. Nietzsche, por su parte, nos señala lo ilusorio de dicha pretensión. No habría una unidad racional que cierra la puerta al sinsentido. Es un vano deseo. Habría, muy por el contrario, que desenmascarar de una vez por todas a Dios y a todos sus suplantadores. Habría que desenmascarar a todo el platonismo larvado que, a modo de mundo verdadero, nos roba el mundo real. Lo que hay, en verdad, es poder. No una razón neutra que conjure nuestros males.

Hasta aquí Nietzsche. Heidegger es el otro punto de referencia a la hora de hablar de la posmodernidad. Porque no sólo debería constatarse la falta de fundamento. Tampoco existiría una verdad oculta que nos

asegura frente a las apariencias. Dicho de otra manera, no existen, aislados y fijos, unos entes u objetos que el sujeto contempla y en relación a los cuales —y al margen de su presencia— emite la palabra verdadera. Volvamos de nuevo a Kant. Cuando Rorty nos indica que uno de los males de la modernidad es la todopoderosa epistemología de Kant, se está haciendo eco, conscientemente o no, de lo que acabamos de exponer. Y es que no habría algo así como «una esencia de vidrio» a modo de imagen o espejo subjetivo sino, más bien, un ser —el ser humano— en medio de las cosas; cosas que, históricamente, nos han hecho olvidar que, en cuanto objetos opuestos a un sujeto, no han de tomarse como la relación última y definitiva. El objeto y el sujeto han de contextualizarse, más bien, en un ser que está *ya* en el mundo. Tal olvido nos imposibilita abrirnos a algo más central: la evocación, el misterio, la tradición y, sobre todo, el lenguaje. Conviene detenerse en Heidegger. Es, para algunos posmodernos, una de las claves de la posmodernidad. Es el caso de G. Vattimo, quien con su noción de «pensamiento débil» (intentando desbloquear la razón rígida con su ontología inerte) representa la versión italiana del rechazo a la modernidad.

La posmodernidad que se apoya en Heidegger es exigente. Así, distingue entre un pensamiento en verdad *evocativo* y cualquier otro tipo de pensamiento que, por radical que se presente, permanece aún en la vieja escuela de la dialéctica. Sería el caso de Adorno con su dialéctica negativa o de W. Benjamin con su concepción cuasi-teológica de la historia. Cosa semejante habría que decir del concepto de utopía de E. Bloch. Pero ¿qué es exactamente lo que diferenciaría a Heidegger, como inspirador de la posmodernidad, de autores como los citados? La respuesta es que, en estos últimos, permanece un desmedido *pathos* de recuperar *todo*. El *todo* de la historia, del sujeto o del ser. De este modo permanecerían dentro de una tradición metafísica que, camuflada, sigue orientando un pensamiento que se dice liberado de ella. En todos ellos, en fin, se daría un retorno, una recuperación, un ciclo que acaba cerrándose. Una racionalidad, en suma, que funciona como garantía de todo ser.

Distinto es, para nuestros intérpretes, el caso de Heidegger. En Heidegger no es la historia lo que importa sino la *tradición* (*Überlieferung*) y destino (*Ge-schick*). Por eso lo que compete al ser humano —al serahí— es recordar (*andenken*) y ser guardián o testigo del ser; un ser que es acontecimiento (*Ereignis*) y, en cuanto tal, se escapa. Sólo podemos rastrear sus huellas. Es así como la idea de caducidad se hace también presente. Y es que todo se torna movedizo, no asentado. La apropiación individual y de las cosas cambia de signo. No es la apropiación en la que *todo*, de algún modo, se conserva. Es, más bien, una actitud que algunos llaman *piadosa*: se anda de puntillas sobre el mundo, a la espera, de modo abierto y des-fundado.

Nos hemos referido a las dos figuras que componen el transfondo de la reacción posmoderna. A manera de síntesis y en confrontación con la modernidad, se podría decir de la posmodernidad lo siguiente. No hay

estructuras fijas, no existen verdades fundamentales y fundantes, no existe igualmente una razón que oriente y resuelva. La caída de la modernidad es, como el nihilismo descrito por Nietzsche, no una gran pérdida sino una liberación: es la salida de una pesadilla, el descubrimiento de una ficción. Es como la expone, en novela, el filósofo Sloterdijk (defensor, por cierto, de un heideggerianismo de izquierda ante el estupor e indignación de otros filósofos como, por ejemplo, Bouveresse): antes estábamos a una altura inmensa que disimulaba la falta de consistencia de los fundamentos. Ahora, entre horrorizados y alegres, hemos descubierto la falta de suelo y las alturas que se nos vienen encima.

III. RELATOS Y METARRELATOS

La polémica en torno a la modernidad y su valor ha tenido, no menos, un punto de referencia que se expresa en la crítica o no a los metarrelatos. Para el posmoderno sólo queda la narración o relato. Los metarrelatos serían inútiles y perversos. De esta forma, el posmoderno, de nuevo, parece dar una zancada hacia atrás. Precisamente lo que caracteriza una actitud mítica es la preeminencia del relato frente a la solidez del *logos*. En este punto tres autores, Habermas, Lyotard y Rorty, son especialmente representativos.

Habermas está de acuerdo en que la filosofía del sujeto de Kant y la historización que de ella hace Hegel han perecido, en buena medida. Pero su defunción en modo alguno anularía las exigencias de la modernidad. De lo que se trata es de completar el proyecto moderno, de corregir su unilateralidad, de superar la razón estratégica. No de desechar la modernidad *in toto*. La razón comunicativa o dialógica podría cumplir ese fin. De ahí que para Habermas negar el dinamismo de la razón que se hace presente en la Ilustración y separar las tres esferas (la científica, la práctica y la expresivo-estética) de forma tajante sea el signo del conservadurismo. Aunque éste se vista de radical. Por eso para Habermas el mismo Foucault es un neoconservador. A la altura de un Bell o un Spämann. Todo el proyecto de la acción comunicativa habermasiana está orientado a superar los límites de la modernidad y a encontrar un hilo conductor emancipatorio. Las tres esferas del discurso humano, los tres intereses de la razón han de diferenciarse para, finalmente, encontrar un punto de unión que no disloque la teoría y la praxis humana. Que no acabe, en fin, en la negación arbitraria y la irracionalidad que todo lo permite.

Diametralmente contraria es la postura de Lyotard. Sólo queda, según éste, la descripción, la narración, la mera indicación de los distintos «juegos de lenguaje» en una interpretación restringida de la segunda filosofía de Wittgenstein. Los modernos habrían colocado, una vez superadas las grandes verdades de la tradición, unos metarrelatos legitimadores que en poco se diferencian de lo anterior. Para Lyotard, la ciencia es autosu-

ficiente, con su simple eficacia o performatividad. La ciencia es revolución constante, por lo que no necesita de fundamento legitimador alguno. Se legitima por sí misma. Se hace fuerte «desde dentro». El metarrelato, por el contrario, sería ahistórico, una coerción propia de la vieja actitud del intelectual clásico. Y si nos mantenemos fieles a la misma idea de «juego de lenguaje» que se basta a sí mismo, tampoco tenemos por qué unir las tres esferas del discurso. En cualquier caso, es preferible la opción por lo emotivamente sublime que por lo vulgarmente bello.

Rorty adopta una actitud intermedia. Pragmática, marginal, poshermenéutica. No harían falta, efectivamente, los grandes relatos. Pero no porque no existan, como quiere Lyotard, sino porque no se necesitan o porque, dicho de otra manera, están de alguna manera presentes en el mismo relato ordinario. Los metarrelatos son para Rorty un error que nace con la teoría de las subjetividad de Descartes y que encuentra su guillotina en Nietzsche. Pero la praxis tiene sus propias reglas. En la cotidianidad de una sociedad democrático-liberal, que es herencia de la Ilustración, tenemos los elementos suficientes para orientar nuestra acción. Las tres esferas citadas no hay por qué unirlas. No se debe, en efecto, ni violentarlas ni recurrir a una evolución de sentido único. Poseemos la normatividad requerida dentro de nuestra historia; de una historia *liberal*. La gran conversación a la que llama Rorty se apoya en una mezcla de pragmatismo, hermenéutica y reconocimiento fáctico de la liberalidad del pensamiento occidental. Rorty, en este sentido, no comparte la postura de Lyotard por débil y desconocedora del hacer científico ni la de Habermas anclado aún en una tradición que no supera los inconvenientes de la subjetividad moderna.

IV. LA RAZON

¿Cuáles son las consecuencias teóricas y prácticas de la crítica a la modernidad? ¿Podemos encontrar algún indicio que nos sirva de guía para dar con el núcleo que explique el rechazo posmoderno, moderado o radical, a la modernidad? Probablemente dicha clave está en el rol de la *razón*. Razón que, obviamente, y desde el *logon didonai* griego, ha sufrido distintas interpretaciones en la historia. Y habría sufrido un especial anquilosamiento precisamente cuando se la depura de sus elementos teológicos: en la modernidad. No son extraños, por tanto, los reproches mutuos que unos y otros se hacen. Reproches que, desde un punto de vista cultural, enfrentan a alemanes y franceses. Para los primeros el posmoderno francés —en el que se incluye a Foucault, Derrida, Deleuze o Lyotard— está posibilitando una sociedad totalitaria por irracional. Para los segundos es justamente la permanencia de una razón denunciada como monoteísta la madre de cualquier irracionalidad. Es una falsa plenitud la que lleva al real vaciamiento.

Escribe Lyotard: «La razón está en el poder, en el capital... Razón y poder es lo mismo. Se puede disfrazar a la primera con la dialéctica

o la prospectiva; permanecerá, no obstante, la otra: prisiones, prohibiciones, bien público, selección, genocidio... No hay que dar... confianza... a la crítica». Escribe también: «Es necesario derivar fuera de la crítica. Mejor dicho: la deriva es en sí misma el fin de la crítica...». Si de Lyotard pasamos a Baudrillard, el tono es parecido. Así, por ejemplo: «... Es esto lo que el capital nos pide: recibirlo como racional o combatirlo en nombre de la moralidad». Finalmente: «El hombre... si come, bebe, se aloja o se reproduce es porque el sistema necesita que se reproduzca para reproducirse: necesita hombres».

Notemos que se trata de la insistencia en que cualquier lucha racional contra el sistema es *ya* función del mismo sistema, por lo que tal crítica no sólo no derrota sino que refuerza el sistema. Se trata, por cierto, de una añeja protesta libertaria, de una no menos vieja intuición, de una objeción constante que pone en entredicho las posibles transformaciones del poder establecido. Ahora bien, ¿qué es lo que aportan de nuevo las críticas posmodernas?, ¿son acaso más escandalosas porque se producen después de mayo del 68 o dentro de sociedades que dicen dotarse de un conjunto de libertades que posibilitan alternativas dentro de la libertad?

Antes de responder directamente a tales preguntas conviene que miremos, siquiera rápidamente, a nuestras sociedades y al grado de clausura que han adquirido. Los análisis *sistémicos* que parten de la sociología no han dejado de poner de manifiesto que la sociedad funciona de modo semejante a un mecanismo en donde todo está controlado. Y en donde lo que aparece como marginal o antisistema es, en último término, una de las formas de alimentar dicho sistema. Las discusiones entre Habermas y Luhmann se explican precisamente en este contexto. Por otro lado, y como lo han puesto de relieve teóricos de la política como Partridge o, indirectamente, filósofos como Popper, el sistema se niega a cualquier alternativa de verdad. Estaríamos en el mejor de los mundos posibles. La pregunta por la democracia carecería de sentido y la crítica al Estado o es ya Estado o se considera apología de la subversión. Es ésta, en suma, la situación; situación que se ha ido evidenciando progresivamente a través de autores que van desde la sociología de principios de siglo hasta teóricos de la comunicación tipo MacLuhan.

Hay algo, sin embargo, que otorga originalidad a la actitud, descarada, del posmoderno. No es sólo el reconocimiento de que la crítica al sistema, cuando se lleva a cabo con los métodos o presupuestos de dicho sistema, reproduce lo mismo. Tampoco dice, sin más, que el marginal, como dato psicológico, lucha no tanto por modificar el poder sino por lograr una parte en el reparto del poder. Ni se limita a constatar que el sistema lo domina todo o que la absorción es uno de sus poderes más efectivos. Dice más. Dice que la sociedad *no* es simplemente un núcleo fuerte ante el cual sucumbe quien la combate. La sociedad, por el contrario, se ha hecho mucho más elástica en su dominio. No hay un centro y una periferia bien determinados sino una especie de plano que, según

las circunstancias, muestra un color u otro. Es como si lo verdadero y lo falso cambiaran constantemente de sentido. De esta forma, todo valdría, no habría manera de distinguir un arriba y un abajo (una sociedad escindida, como ha recordado más de un marxista en polémica con la posmodernidad), una derecha y una izquierda. Más aún, y como ha señalado Jameson, que haya libertades no significa que exista participación política democrática. La sociedad posindustrial, frecuentemente, no hace sino alimentarse de una permisividad y de un culto al «yo» que, en realidad, es la manifestación más o menos inconsciente de la obediencia, la impotencia y la resignación. Los cantos al individualismo, al vértigo, a lo efímero o al fragmento no harían más que ocultar la inexistencia de individuos autónomos; los únicos individuos que posibilitan una sociedad libre y con alternativas.

Es contemplando este estado de cosas como debe comprenderse la acusación de que la razón es *también* un arma del poder. La crítica seguiría siendo poder, un poder disimulado. Y las supuestas razones alternativas (que eso es «dar razón», ya que tal dar razón se hace en función de las distintas exigencias de cada contexto) se convertirían en algo *interno* a dicho poder. De ahí que la sociedad sea vista como *factum* totalitario, inmodificable por mucho movimiento que se advierta dentro de ella. Porque, sin duda, en sus partes la sociedad no es armonía sino fragmento, escisión y atomización. No es extraño, por eso, que se recurra a metáforas como la de las partículas de Brown que chocan incesantemente y al azar. Sólo que en un movimiento que a la mirada externa parece libre. Pero se trataría, repitámoslo, de un movimiento que estabiliza el sistema, que determina lo que sucede mientras los individuos pelean entre sí. La razón, por tanto, anda errática o está al servicio del poder. Ni siquiera el silencio es un recurso. El único recurso, en fin y según el posmoderno, consistiría en el paralogismo, la deriva o la deconstrucción.

La descripción anterior, la haga o no el posmoderno, parece que es bastante real. En medio de esa realidad, no obstante, el posmoderno llega a una dura paradoja. Por un lado, el posmoderno es, aparentemente, un progresista que critica, sin rodeos, lo existente. Si la modernidad es lo nuevo, el posmoderno es lo más avanzado de dicha novedad. Por otro lado, sin embargo, el posmoderno es un resignado que ha dimitido de las posibilidades de transformación, y que anuncia el final de la razón y, por eso mismo, de la *historia* de la razón. Es ésa la contradicción. Es ése el problema en el que se introduce el posmoderno y del que no sabe, o no puede, salir.

V. LA HISTORIA

Pero, *¿tiene razón,* si es posible hablar así, el posmoderno? Antes de dar una respuesta que sitúe los aciertos y desaciertos de su postura convendría notar que nos hemos limitado al *pensamiento* posmoderno y en su

versión más extrema. Hemos recurrido a los textos y no a otros documentos o a determinados hechos. Porque se puede estudiar la posmodernidad también en sus huellas artísticas. Y es que la posmodernidad, *v.gr.*, tuvo su adelanto en la arquitectura como superación de la síntesis ética, estética y científica de la Bauhaus. Podría igualmente analizarse la posmodernidad estudiando los saberes narrativos —ya Schelling propuso una filosofía narrativa— previos a la racionalización ilustrada y que subterráneamente han permanecido en nuestra cultura. Tales estudios, y otros que desbordan *lo escrito*, son complementarios de lo que venimos diciendo. De cualquier forma, la posmodernidad como tema, discusión, polémica o contraalternativa político-social se expresa en un conjunto de ideas. Y es en la exposición y crítica de tales ideas donde podemos encontrar los elementos que son comunes a todas las manifestaciones de la posmodernidad.

Es hora de evaluar lo que hemos considerado que es el núcleo posmoderno: la omnipresencia del poder, su insustituibilidad y la incapacidad de la razón para no ser, ella misma, eco de una Razón que, por omnicomprensiva, se convierte en irracional. Evaluarla significa reconocer los aspectos positivos y negativos que la acompañan en su crítica a la modernidad y, más concretamente, en su juicio sobre el final de la historia.

La posmodernidad, en buena parte, es la *síntesis* de los fracasos de la razón ilustrada. En este punto están de acuerdo tanto los que se oponen a una crítica radical de la modernidad como los que, en cuanto posmodernos, no creen en retorno ilustrado alguno. El citado Vattimo opina que, efectivamente, tanto Habermas como Lyotard coinciden en el punto de partida y que no es otro que los errores de la razón ilustrada. Sacan, sin embargo, consecuencias opuestas. Para Lyotard la posmodernidad es «final de la historia» en el sentido de que nada puede esperarse ya de la razón que nos ha sido transmitida. Para Habermas, por el contrario, debe ser el inicio de una razón que recupere lo mejor de la modernidad evitando sus corrupciones. La posmodernidad, en cualquier caso, *sintetiza* todas las críticas que desde lugares tan diversos se han hecho contra la idea de razón y progreso ilustrados. Más concretamente, contra sus ídolos teóricos y contra las crueldades prácticas a las que, de hecho, ha conducido. En este sentido la posmodernidad no sólo es digna de ser escuchada sino que es necesario dar respuesta a sus objeciones si se quiere ir más allá de su simple rechazo. La posmodernidad, en suma, es una crítica detallada, pormenorizada, concreta y plástica de una sociedad cerrada, de una política que se niega a construir un mundo de seres autónomos y de una razón que, en su declive, es racionalidad ciega para todo aquello que no sea simple reproducción.

Pero inmediatamente surgen una serie de interrogantes. Interrogantes que nos llevan a la parte negativa de la posmodernidad. Porque, podemos preguntarnos, ¿somos tan inoperantes en nuestra racionalidad?, ¿la historia ha dado ya todo de sí?, ¿es el poder lo mismo en el sistema que en la oposición al sistema?

Uno de los análisis más lúcidos de la modernidad es el llevado a cabo por P. Sloterdijk. Para este autor la modernidad ha hecho de la mente un modelo sin sombras, con lo que se imposibilita una razón humana que capacite para reales alternativas. De esta manera la inteligencia sería plana. Y de esta manera la modernidad corrompe dos formas de racionalidad. La primera es la idea antes citada de *dar razones*, de dar argumentos según las exigencias significativas que nos provee el mismo lenguaje. La segunda es la idea de *ratio*, proporción o parte. En esta segunda acepción la razón se esfuerza en escoger aquella parte a la que hay que dotar de significado. No estará de más citar, en este contexto, las palabras de uno de los estudiosos de la posmodernidad en España, Jesús Ibáñez:

> ... el término «razón» no agota el campo del pensamiento [...] razonar no es ni tener razón ni ser razón, pues la razón, que es una relación o partición —castración—, no puede tener contenido positivo.

En lo que decimos se va haciendo presente, sin embargo, un aspecto que es descuidado por el posmoderno extremo o radical. Porque el bloqueo de la razón no puede ser total. Porque la historia, en consecuencia, no es una vía única ni ha quedado definitivamente parada. En el mismo bloqueo, en el mismo *impasse*, en la misma incapacidad de generar otro tipo de razones se pone de relieve una nueva posibilidad. Porque sólo lo que es apertura puede cerrarse y porque sólo lo que se para puede moverse. Veamos, para acabar, y de una manera más concreta, esos aspectos en los que no acierta el posmoderno y que nos hacen capaces, todavía, de seguir hablando con propiedad de historia.

En primer lugar, y como tantas veces se ha señalado, el posmoderno *también* usa de alguna forma metarrelatos. En caso contrario se callaría. En una simple reducción al absurdo se puede probar que negar un metarrelato sólo puede hacerse si se usa otro. Distinto, sin duda, pero relato de segundo orden igualmente. Porque en caso contrario no sería posible *negar* lo que se considera que es un error. En concreto, un error moderno o ilustrado. En segundo lugar, porque lo reprimido suele ser fuente de libertad. No siempre, naturalmente. Ya advertía Adorno sobre la agresividad que creamos, en la vida social, cuando reprimimos arbitraria y bárbaramente impulsos humanos. Y uno de tales impulsos es el de dar razones en los respectivos niveles de la argumentación. Más aún, no son pocos los que colocan lo específicamente humano en la argumentación. De ahí que si bien la represión moderna de la razón ha creado monstruos, en su propia *negatividad* se anuncia también la posibilidad de dar la vuelta, de cambiar de signo. Otra cuestión es saber si para tal cambio de signo hay que callar más, desaparecer, esperar o sencillamente desesperar. Todo es posible. Lo que no es posible es dejar de pensar. Y en tal pensamiento anida simpre la libertad. En tercer lugar, porque no es verdad que cualquier zona de la realidad es igual a otra. No es verdad que todas las razo-

nes y contraargumentaciones sean iguales. Las hay mejores y peores. Precisamente aquí radica uno de los fallos del posmoderno. Precisamente aquí se hace manifiesto hasta qué punto es él quien está poseído por una idea *absoluta* de razón. Cree que se tiene o no se tiene razón. Y lo que se tienen son *mejores* o *peores* razones. Existen momentos, ciertamente, en los que la oscuridad es tal que no resulta fácil distinguir las buenas de las malas razones. Pero es ése un problema que afecta a nuestras incapacidades temporales, a nuestra accidentalidad y contingencia. Convertirlo en algo esencial es pecado de esencialismo. El mismo que el posmoderno dice combatir. Y en cuarto y último lugar, la muerte de la historia se puede predecir de muchas formas. Como liberación o como simple defunción. Como liberación, a su vez, con un signo progresista o crudamente conservador. Todo ello ha sucedido en los últimos tiempos. Lo cual indica que la historia se interpreta según los intereses que mueven dichas interpretaciones. Pero si la historia no es una secularización de la vieja idea de historia de la salvación sino un desarrollo *histórico-natural*, entonces las cosas pueden suceder de manera bien distinta. ¿Qué queremos decir por «desarrollo histórico-natural»? Que sus reglas las construimos en la praxis diaria. Que no hay una lógica subyacente que nos lleve necesariamente a una escatología llena de premios o a una estación en la que quedemos atascados. Que los condicionamientos naturales y de tradición no eliminan el tejer estrictamente humano y que no cabe explicarlos en términos exclusivos de leyes científicas. Que pensar en la historia sin reminiscencias teológicas de uno u otro signo es pensar que la última palabra no está dicha. No está dicha nunca. Mientras estemos en la historia. De lo que no es historia no sabemos nada.

BIBLIOGRAFIA

Africa Abril, C. (1989), *¿Qué es el posmodernismo?,* Alicante.
Ballesteros, J. (1989), *Posmodernidad: decadencia o resistencia,* Madrid.
Foster, H. (ed.) (1985), *Postmodern Culture.*
Habermas, J. (1989), *El discurso filosófico de la modernidad,* Madrid.
Lyotard, J. F. (1984), *La condición posmoderna,* Madrid.
Lyotard, J. F. (1987), *La posmodernidad,* Barcelona.
Varios (1986), *La polémica de la posmodernidad,* Madrid.
Varios (1988), *Habermas y la Modernidad,* Madrid.
Vattimo, G. (1986), *El fin de la modernidad,* Barcelona.
Vattimo, G. (1989), *Más allá del sujeto,* Barcelona.

EL CONOCIMIENTO HISTORICO

Corina Yturbe

1. Historiadores y filósofos de la historia no suelen, por lo general, responder del mismo modo a la pregunta sobre la relación entre investigación histórica y conocimiento. Unos y otros han abordado de manera distinta el tema de si la historia produce o no conocimiento y, cuando la respuesta es afirmativa, como ocurre las más de las veces, entonces se plantea cómo es posible o cómo se adquiere el conocimiento histórico y de qué tipo es. La mayoría de los historiadores y de los filósofos coinciden, pues, en que la tarea de la historiografía debe rebasar el nivel de la simple descripción de los acontecimientos y enfrentar el problema de su explicación. Pero los historiadores, cuya tarea es la producción escrita acerca de temas históricos, es decir, la historiografía propiamente dicha, rara vez reflexionan sobre los procedimientos utilizados en su disciplina; en sus discusiones ponen el acento en la práctica, en lo que Bloch llama el «oficio del historiador» o, a lo más, en algunos elementos de la teoría de la historia, es decir, discuten acerca de la mayor o menor utilidad de algunas tesis que sirven para orientar su trabajo. Los filósofos, por su parte, reflexionan acerca de la historia desde fuera de la práctica de investigación y, en los últimos decenios, se han dedicado a la construcción de modelos de explicación ideales cuya pretensión es dar cuenta de lo que hacen, o deben hacer los historiadores, ya que no es fácil distinguir si se está describiendo o reconstruyendo una práctica o si más bien se está prescribiendo un modo que garantiza la producción de conocimiento en la investigación historiográfica.

En lo que sigue, limitando la discusión a la segunda mitad de nuestro siglo, abordaré el problema del conocimiento histórico a partir de la descripción de los supuestos que subyacen tanto a los modelos fundamentales propuestos por la filosofía de la historia, como al modo en que efectivamente se ha desarrollado la investigación histórica de manera más o menos independiente de las propuestas filosóficas. Al hablar de «filo-

sofía de la historia» se aludirá, por tanto, únicamente a la reflexión sobre el quehacer de los historiadores que se ha dado desde la filosofía, fundamentalmente la filosofía analítica, filosofía que, en general, se interpreta a sí misma como meta-reflexión, involucrada en cuestiones epistemológicas y metodológicas, y no como filosofía sustantiva. Las reflexiones epistemológicas abordadas por esta corriente filosófica fueron la vía de entrada de la filosofía analítica al terreno de las ciencias sociales.

EXPLICACION-COMPRENSION

2. En la discusión en torno al carácter de la investigación historiográfica, en la segunda mitad del siglo XX, a pesar de que aún se conserva la tendencia según la cual esa tarea consiste en describir —no explicar— lo ocurrido en la sociedad a través del tiempo, en el discurso de esa disciplina aparecen planteamientos que rebasan el plano descriptivo y proponen esquemas conceptuales de comprensión o explicación. En realidad, los historiadores siempre han manifestado el deseo de explicar el pasado, es decir, de indicar las causas de los sucesos y de los cambios. La interrogación sobre la historia, la reconstrucción de los hechos y de los procesos ocurridos, se ha acompañado desde siempre por el esfuerzo de los historiadores por conceptualizar la historia (Veca, 1983; Veyne, 1974). Sin modelos, esquemas, categorías, constructos conceptuales, cuya función básica es seleccionar y ordenar la complejidad de los objetos, los historiadores no podrían ni siquiera identificar sus datos. Contrariamente a lo que sostenía el programa positivista «duro», los hechos no hablan por sí mismos y toda observación está siempre cargada de teoría, es decir, presupone una estructura o trama conceptual constituida por modelos, con frecuencia implícitos, que permiten definir el «objeto» de la investigación historiográfica.

Partiendo del supuesto de que incluso la respuesta a la pregunta elemental «¿qué ocurrió?» rebasa el mero plano de la descripción *pura,* y que los historiadores pretenden responder además a la pregunta «¿por qué ocurrió?» (Pereyra, 1984), lo cual supone todo un trabajo de conceptualización, cabe preguntarse qué es lo que se busca explicar y cómo se explica. La cuestión sobre el objeto y la tarea de la investigación historiográfica se ha respondido de dos maneras fundamentales: o bien se sostiene que la historiografía tiene como fin el conocimiento de lo individual, abriendo el problema de sobre qué bases pueden vincularse entre sí los distintos acontecimientos singulares de manera que adquieran sentido o significado; o bien se sostiene que la investigación histórica tiene como objeto la búsqueda en el proceso histórico, tomado en su conjunto o en el interior de procesos más particulares, de tendencias de desarrollo y su enunciación eventual en forma de leyes, en cuyo caso habría que aclarar qué analogía o qué diferencias existen entre las «leyes» de la historia y las leyes de las ciencias naturales. Estas dos alternativas en el modo

de concebir el objeto y la tarea propias de la historiografía tienen consecuencias fundamentales sobre el modo de escribir la historia. En el primer caso, la historiografía será esencialmente una narración, y como tal será más afín al arte o a la literatura que al conocimiento científico. En el segundo, la historiografía se presentará como ciencia, tal vez una ciencia *sui generis,* pero siempre con aspiraciones no puramente narrativas. La antítesis entre «comprensión» y «explicación», formulada en medio del debate metodológico surgido en Alemania a finales del siglo pasado, representa la enunciación metodológica más refinada de esta alternativa, a cuya discusión se ha dedicado gran parte de la filosofía de la historia y de la historiografía del siglo XX. Por «comprensión» *(Verstehen)* se entiende la idea que supone la postura de ponerse en el lugar del sujeto, es decir, supone ponerse en el punto de vista del sujeto que se estudia. «Explicación» *(Erklären)* es la idea que implica, por el contrario, que el estudioso se ubique fuera del sujeto que está estudiando, considerándolo objetivamente, es decir, en sus condiciones objetivas de existencia, en sus conexiones causales.

Aparentemente, tanto en la filosofía de la historia como en la historiografía encontraríamos las dos alternativas mencionadas: por un lado, la aspiración a dar rigor científico a la investigación historiográfica, tendencia basada en la aplicación a la historia de la categoría de «causa» y en la idea de una regularidad fundamental en el proceso histórico; y, por otro lado, la recuperación de la narración como tarea esencial del historiador, rechazando el proceso de la explicación histórica con el que está vinculada la idea de causalidad y proponiendo la comprensión como finalidad de la investigación histórica. Sin embargo, el desarrollo de la historiografía como disciplina autónoma se ha dado casi al margen de la discusión metodológica y epistemológica en la filosofía de la historia, cuyos resultados han mostrado tener una utilidad muy limitada en la práctica de los historiadores.

EL MODELO NOMOLOGICO-DEDUCTIVO DE HEMPEL

3. Desde la aparición del famoso artículo de Hempel sobre «La función de las leyes generales en la historia» (Hempel, 1942), hasta casi el final de los años sesenta y el inicio de los setenta, la controversia principal de los filósofos de la ciencia con respecto al conocimiento histórico se desarrolla en torno al problema de si el modelo de explicación nomológico-deductivo, propio de las ciencias naturales, es o no válido para la historiografía, es decir, si los historiadores explican según este modelo, o si este modelo puede asumirse como base del conocimiento producido por esa disciplina.

El supuesto esencial sobre el objeto de la historiografía de la propuesta hempeliana es que el pasado es un conjunto de fenómenos históricos, sin que se aluda a ninguna característica que muestre su especificidad frente

a los fenómenos naturales, que se despliegan frente al historiador esperando ser descritos y explicados. Las cuestiones abordadas serán, entonces, en su mayoría de carácter epistemológico, refiriéndose a la determinación de la verdad de los enunciados descriptivos y explicativos hechos por el historiador sobre el pasado. La tesis de la unidad del modelo de explicación científica aparece como el único camino abierto para asegurarle a la investigación histórica el derecho de ciudadanía en el dominio de la ciencia. En esta perspectiva la argumentación estará dirigida básicamente en contra de la comprensión como método específico de la historiografía para producir conocimiento y, por tanto, el rechazo de cualquier tipo de distinción entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. Como señala Pietro Rossi, «el neopositivismo había retomado el programa enciclopédico (del positivismo del siglo XIX), transfiriéndolo al terreno lingüístico, y proponiendo el ideal de una unificación del lenguaje de las diversas ciencias al modelo del de la física —lo cual implicaba la reducción de la investigación histórica a las ciencias sociales y a sus asunciones teóricas» (Rossi, 1983b)—. Hempel no sigue el programa reduccionista fuerte; para él, sólo se trata de reducir la explicación (y la predicción) científica al modelo deductivo con el fin de asimilar la explicación histórica a la explicación científica. De ahí la importancia para la explicación histórica de la presencia de por lo menos algunas formulaciones implícitas de regularidad, si no es que de hipótesis universales del tipo de las leyes científicas.

Según el modelo nomológico-deductivo de Hempel, la ocurrencia de un acontecimiento de un cierto tipo específico puede deducirse a partir de dos premisas: la primera, describe las condiciones iniciales, acontecimientos anteriores, condiciones prevalecientes, etc.; la segunda, enuncia una regularidad, es decir, una hipótesis de forma universal que, al ser verificada, merece el nombre de ley. Si se establecen correctamente estas dos premisas, puede decirse que el enunciado que describe la ocurrencia del acontecimiento fue explicado. El propio Hempel advierte la limitación de la aplicabilidad de este modelo a la historiografía al sostener que esta disciplina, en tanto que no es una ciencia desarrollada, no ofrece explicaciones completas sino tan sólo «esbozos de explicación». La diferencia entre las explicaciones científicas ideales y los esbozos de la historiografía radica en la falta de precisión de los segundos, no en la forma lógica: los esbozos de explicación descansan sobre regularidades que, sin ser leyes explícitas y verificadas, apuntan con todo en la dirección en que dichas regularidades podrían llegar a descubrirse, y describen los pasos que deben llevarse a cabo para satisfacer el modelo de explicación científica.

CRITICAS AL MODELO HEMPELIANO DE EXPLICACION

4. La discusión levantada por la propuesta hempeliana dio origen a una serie de revisiones de la posición inicial. Por un lado, se propusieron otros

modelos de explicación para la historia, como la explicación funcional o la explicación genética (Nagel, 1961), lo cual condujo al cuestionamiento de la tesis de la unidad del modelo de explicación originalmente postulada por Hempel. Por otro lado, a partir del análisis de las generalizaciones utilizadas por la investigación histórica, se llegó a conceder que las explicaciones que ofrecen los historiadores no funcionan en la historiografía como en las ciencias naturales. Y, además de que estas generalizaciones pueden no llegar a ser explícitas, son de carácter *sui generis:* M. Scriven (1962), P. Gardiner (1952), W. Dray (1957), son algunos de los más importantes filósofos de la ciencia que contribuyeron en esta discusión, introduciendo una serie de argumentos incompatibles con el espíritu del modelo hempeliano: unicidad de los acontecimientos históricos, explicaciones mediante el recurso a las intenciones, planes o fines de los agentes. Finalmente, el propio Hempel fue llevado a corregir su modelo originario, proponiendo como explicaciones ideales para la historiografía las de tipo probabilístico-inductivo (Hempel, 1962), las cuales se basan sobre generalizaciones estadísticas, obtenidas por vía inductiva.

Si bien la motivación básica de toda la discusión era la de defender a la historiografía del escepticismo y de justificar la lucha por la objetividad, las múltiples correcciones o el «debilitamiento» (Ricoeur, 1983) de las condiciones impuestas por el modelo nomológico-deductivo parecían ser un intento por minimizar las discordancias existentes entre las exigencias del modelo «fuerte» y los rasgos específicos del conocimiento histórico de los hechos. En verdad, el modelo de la *covering-law* (modelo de la ley inclusiva), como lo llamó W. Dray (Dray, 1957), empezó a mostrar su escasa aplicabilidad en la historiografía, cuando a partir de sus supuestos se intentó «medir» la cientificidad del trabajo de los historiadores.

El libro de Dray *Laws and Explanation in History* es un buen ejemplo de esta doble táctica: por un lado, Dray busca separar la noción de explicación de la noción de ley y defiende un tipo de análisis causal irreductible a la subsunción bajo leyes generales; por otro, apoyándose en la tesis según la cual el historiador intenta determinar los aspectos particulares de un acontecimiento, y no los que éste comparte con acontecimientos de la misma clase, Dray propone un tipo de «explicación por razones», a través de la cual el historiador mostraría «cómo» fueron posibles, dadas ciertas condiciones y ciertos «motivos» de los sujetos que hicieron determinadas acciones, los acontecimientos que tuvieron lugar, sin pretender mostrar «por qué» ocurrieron.

Cabe señalar que todas estas críticas a Hempel, que al final condujeron al «estallamiento» del modelo nomológico (Ricoeur, 1983), se dan en el terreno mismo de la posición original de ese filósofo. Pero, aun cuando, en última instancia, lo que se pretendía con estas «correcciones» era defender el modelo nomológico-deductivo, la discusión alcanzó su punto crítico cuando ya resultaba difícil avanzar sin romper con la

hipótesis central según la cual la explicación histórica no difiere en lo fundamental de la explicación en el resto de las ciencias, es decir, mediante la subsunción del acontecimiento a explicar bajo una ley general. La única vía que parecía abrirse para captar la especificidad del conocimiento histórico era justamente la consideración del problema desde el punto de vista opuesto: el reconocimiento del carácter narrativo de la historia y, por tanto, la recuperación de la comprensión como momento fundamental de dicho conocimiento.

DE LA EXPLICACION A LA COMPRENSION: EL «GIRO LINGÜISTICO»

5. La crítica a Hempel toma cuerpo en el contexto de un cambio de estilo filosófico llevado a cabo en el interior mismo de la filosofía analítica y que depende en gran parte de lo que se ha llamado el «giro lingüístico», es decir, de un cambio de posición frente al problema del lenguaje. La filosofía de la historia irá abandonando el tema de la explicación como problema central, para abocarse al análisis de los diferentes usos y fines del lenguaje en obra en la práctica historiográfica. Del problema de la causalidad (explicación), y por tanto del supuesto de que para producir conocimiento científico el historiador tiene como tarea principal la de lograr una explicación deductiva, se pasará al problema de la interpretación del pasado en términos de exégesis y entendida como la comprensión de la lógica propia de las acciones humanas (comprensión). A diferencia de las ciencias naturales, las ciencias sociales no buscan explicar y predecir fenómenos históricos, sino interpretar el sentido de las acciones sociales.

En este giro hermenéutico de la filosofía de la historia, encontramos dos tradiciones principales que le asignarán diversos objetos de estudio a la historiografía; por un lado, la tradición que podemos asociar con G. H. von Wright, o con el propio Dray, intentará combinar la cuestión de la interpretación del significado propia de la hermenéutica, con el requisito del modelo de la ley inclusiva de que el historiador debe explicar el pasado; su tarea se pensará ahora como centrada en la reconstrucción de la lógica de las acciones humanas. Por otro lado, la tradición asociada a White y a Ricoeur, cuyo presupuesto fundamental es la idea de que el pasado es como un texto y que, como todo texto, posee un significado propio: partiendo de esta analogía entre las acciones y el texto, se sostiene que el objeto de estudio de los historiadores son las acciones sociales, cuya característica fundamental es poseer un significado. Su tarea consistirá, entonces, en reconstruir el significado de las acciones del pasado, utilizando los métodos de exégesis o interpretación de textos. Desde esta perspectiva, las cuestiones epistemológicas pierden el peso que tenían anteriormente, para dejar su lugar a las cuestiones relacionadas con el sentido, con la relación entre el significado de una acción, el agente y el intérprete, con la relación de las palabras con las palabras. Sin em-

bargo, poco a poco irá perdiendo sentido la idea de una exclusión mutua entre la explicación y la comprensión, en la medida en que ambas son ingredientes —en tensión, en efecto— propios de la práctica de los historiadores.

Las obras de W. B. Gallie (1964), A. C. Danto (1965) y H. White (1973) fueron decisivas para la defensa, en el interior de la filosofía analítica, de la concepción según la cual el conocimiento de la historia se produce a través de una narración, no de una explicación, y que esta narración es autoexplicativa, es decir, capaz de explicar los acontecimientos narrados sin necesidad de referirse a elementos externos a la narración misma. La estructura intrínseca de la narración se convierte en la categoría sobre la que se basa la especificidad de la disciplina historiográfica. El rasgo distintivo de la narración es la trama, el argumento, la urdimbre de sentido: narrar no es describir una serie de acontecimientos, sino producir sentido por medio de la reconstrucción de una trama; a partir de la invención de una intriga, «síntesis de lo heterogéneo», dirá Ricoeur, los fines, los medios, las causas, las circunstancias, los azares se ven reunidos bajo la unidad temporal de una acción total y completa (Ricoeur, 1983). Uno de los atractivos de esta posición es que parece respetar lo que los historiadores realmente hacen, y no imponerles una concepción de cientificidad ajena. En particular, al tener la forma de un relato que se cuenta, la narrativa subraya su preocupación por los sujetos y las razones de sus acciones, haciendo a un lado la idea de que fuerzas impersonales actúan detrás de ellos. Se vuelve necesario un tratamiento más adecuado de las secuencias temporales en la historia, con una inclinación a rechazar las generalizaciones «atemporales». Finalmente, la narrativa permite la presencia de un estilo literario de una manera que resultaba impensable con el uso de proposiciones extraídas de la sociología o incluso de la física; de ahí cierta tendencia a reducir la historiografía a un género literario (White, 1973). En tanto que la historia es concebida como una narración explícita o implícita, el lenguaje ocupará el centro de los análisis históricos. Kellner, por ejemplo, defiende una manera especial de leer los textos históricos *(getting the story crooked)*, buscando las «otras» fuentes de la historia, las que no se encuentran ni en los archivos ni en las bases de datos, sino en el discurso y en la retórica (Kellner, 1989).

LA PROPUESTA NARRATIVISTA

6. En *Philosophy and Historical Understanding*, Gallie se centra en el análisis del concepto del «seguir» *(followability)* de una historia contada *(story)*. Seguir una historia es comprender las acciones, los pensamientos y los sentimientos sucesivos de un actor o conjunto de actores, en tanto que presentan una cierta dirección, hacia la cual nos vemos llevados en la medida en que el propio desarrollo de la historia logra captar

toda nuestra atención. La conclusión no es, pues, previsible o deducida, sino más bien debe ser *aceptable.* La comprensión y la explicación se encuentran intrínsecamente relacionadas en este proceso, dado que una historia se explica por sí misma: la misma sucesión de acciones proporciona la explicación al mostrar la coherencia interna, la inteligibilidad, de una historia contada. La explicación, de cualquier tipo, es una interrupción, una pausa que tiene lugar en medio de una narración únicamente como un medio para poder continuar, o para que el lector pueda «seguir» la historia.

Danto reafirma la tesis del carácter autoexplicativo de la narración histórica en su obra *Analytical Philosophy of History,* centrando su análisis en el carácter de la «oración narrativa»: ésta se refiere a por lo menos dos acontecimientos temporalmente distintos, vinculados por una relación de sucesión. Las oraciones narrativas describen, entonces, no un estado de cosas, sino un cambio, poniendo a la luz las consecuencias de ciertos acontecimientos y estableciendo así nexos causales entre acontecimientos, para lo cual el historiador utilizará enunciados de carácter general. Danto no niega, pues, que pueda haber explicaciones legales para algunos acontecimientos históricos, pero los acontecimientos sólo pueden subsumirse bajo leyes generales si primero se les subsume bajo descripciones generales y, aun suponiendo que esto se haga, siempre queda la posibilidad de que el historiador se interese por las particularidades, ocultas por la categorización general.

La corriente narrativista produjo un cambio cualitativo en la manera tradicional de abordar la historia: los historiadores reconocen el papel activo que desempeñan el lenguaje, los textos y las estructuras narrativas en la creación y descripción de la realidad histórica. Este énfasis en la dimensión literaria de la experiencia social y de la estructura literaria de la escritura de la historia ha sido desarrollada fundamentalmente por Hayden White (1973) y por Dominick LaCapra (1983). Las obras de estos autores se inscriben en la llamada «historia intelectual», subdisciplina que se caracteriza por poner el acento en la filosofía, la literatura y los escritos teóricos de las culturas del pasado. El tema recurrente de este tipo de historia es que las estructuras de pensamiento y significado simbólico son una parte integral de todo lo que conocemos como historia.

Para White, todo intento de describir acontecimientos debe descansar sobre varias formas de imaginación, recuperando así la dimensión ficticia, imaginaria de toda narración. Además de estas estructuras narrativas, el historiador debe contar con una filosofía de la historia, uniendo así la historiografía con la filosofía y con la literatura; se trata de que la disciplina historiográfica sea más creativa y más crítica, sabiendo que no puede separarse completamente del lenguaje filosófico o literario, pero no puede ser idéntico a ellos. LaCapra va todavía más lejos al cuestionar, con base en las tensiones internas que expresan las narraciones históricas y los objetos de su investigación, la coherencia de las características de las estructuras ficticias y filosóficas de las narraciones históricas.

Defiende, entonces, una historiografía realmente crítica que cuestione la búsqueda de orden y coherencia que por lo general se encuentra en la mayoría de los libros de historia.

LaCapra comparte con White la idea de que el estudio de la historia debe ser, en algún sentido, el estudio del lenguaje, aunque esto no quiere decir que deba verse al mundo sólo como lenguaje («imperialismo textual») o al lenguaje meramente como una reflexión del mundo («contextualismo» reduccionista) (LaCapra, 1983). Los historiadores, si quieren redefinir su disciplina, requieren antes que nada una nueva sensibilidad frente al lenguaje. La búsqueda de una mejor comprensión del lenguaje conduce a LaCapra y a White a las fuentes donde según ellos se exploran con más profundidad las cuestiones lingüísticas: la crítica literaria y las grandes obras creativas de la tradición literaria. Pero la comprensión de las estructuras desconocidas del pensamiento o de la escritura histórica es sólo un primer paso, puesto que el historiador debe emprender la tarea de ampliar y cambiar las categorías heredadas de esas estructuras historiográficas. Este nuevo enfoque literario depende también de formas de comprensión ficticias o poéticas (White, 1978). Con instrumentos de análisis mucho más sofisticados, LaCapra y White vuelven a plantear la alternativa que la historiografía del siglo pasado se cansó de discutir: si la investigación histórica debe ser reconducida a la ciencia o al arte. La interpretación narrativista abandona los términos en que se había planteado la alternativa con la distinción entre dos tipos de conocimiento —la explicación y la comprensión—, al concebir el trabajo del historiador si no como una obra de arte en sentido estricto, sí como una actividad fundamentalmente literaria, colocando a la historiografía en el lado opuesto a la ciencia.

El «giro lingüístico» en la filosofía de la historia no sólo tuvo como consecuencia el cambio de acento de la explicación a la comprensión y, en el extremo, a la narración, sino la reubicación de otras cuestiones clásicas de la historiografía. El tiempo, esa dimensión temporal eliminada por la filosofía analítica de corte neopositivista, en particular, recibe un tratamiento especial por parte de la filosofía (esta vez, no analítica). Ricoeur, por ejemplo, dedica una gran parte de su obra a explicar el supuesto de la circularidad entre tiempo y narración: lo que está en la base de la identidad estructural entre la historiografía y la narración de ficción, y del parecido profundo entre la exigencia de verdad de toda obra narrativa es el carácter temporal de la experiencia humana. El tiempo, para Ricoeur, se convierte en tiempo humano en la medida en que está articulado de manera narrativa; y la narración es significativa en la medida en que traza los rasgos de la experiencia temporal (Ricoeur, 1983). Koselleck, por su parte, se plantea como objetivo la reubicación de la noción de experiencia histórica del tiempo, que abarque también la dimensión del futuro, exigida por el concepto moderno de la historia y por la propia experiencia del tiempo en la modernidad. Sus textos remiten, pues, a la relación entre un pasado y un futuro dados, es decir, al modo como

se relacionan, en un presente dado, las dimensiones temporales del pasado, lo ya vivido, y las del futuro, el horizonte de las expectativas (Koselleck, 1985). En este mismo sentido, la propuesta final de la obra de Cruz sobre la filosofía de la historia es la de «rehabilitar el presente» para la historia: «restituirle su función mediadora respecto a lo posible (a lo no-consumado, que hubiera dicho Bloch) a través de la cual vehiculamos nuestras ilusiones, esperanzas y sueños» (Cruz, 1991).

EL MODELO INTENCIONALISTA DE VON WRIGHT

7. La propuesta de von Wright parecería representar un avance en la resolución de la dicotomía explicación-comprensión; su obra, sin embargo, se inscribe en el árido terreno de la filosofía analítica, por lo que sus tesis resultan, una vez más, alejadas de la problemática real de la historiografía. En su libro *Explanation and Understanding,* von Wright propone un modelo de explicación histórica que se opone, y pretende ser una alternativa, al modelo nomológico-deductivo. Parte, al igual que los filósofos idealistas del siglo XIX, de la división entre ciencias naturales y sociales con base en la especificidad del método utilizado por cada una de ellas: la explicación y la comprensión. A diferencia de la corriente iniciada por Dilthey, para von Wright la peculiaridad metodológica de la explicación en las ciencias sociales, y en particular en la historia, no reside en el papel de la *empatía* en la comprensión, pues esa noción está cargada de implicaciones psicologistas, sino en la *intencionalidad,* «dimensión semántica de la comprensión» (von Wright, 1971, 4-6). Por ello, su modelo es llamado «explicación intencionalista», subrayando así la importancia del término «intención» en las explicaciones históricas.

El supuesto central de su estudio es que las acciones humanas constituyen el objeto de conocimiento de la historiografía. Una de sus metas fundamentales es mostrar que la acción humana no puede ser explicada en términos de «causación humana». Si bien puede decirse que una acción ha sido causada, en el sentido en que puede ser resultado de órdenes, amenazas o persuasión, ello no involucra conexiones causales, sino que supone un mecanismo *motivacional* y, como tal, se trata de una relación teleológica y no causal. El modelo nomológico-deductivo no da cuenta de la intención, de los motivos de las acciones, por lo que von Wright considera entonces la explicación histórica como una clase especial de explicación teleológica, distinta de las explicaciones causales. En virtud de la combinación de causación humeana y elementos teleológicos en estas explicaciones, von Wright las llama «casi-causales»; la validez de este tipo de explicaciones no depende, como en el caso de las explicaciones causales, de la validez de la conexión nómica entre causa y efecto. Una explicación histórica casi-causal consistirá en una serie de acontecimientos independientes vinculados por medio de un mecanismo motivacional, cuyo funcionamiento puede reconstruirse como una serie de inferencias prácticas.

Sin embargo, a pesar del intento de completar la explicación causal con la explicación teleológica, parecería que la de von Wright es una elaboración filosófica de una teoría de la acción social, perdiendo las características peculiares de la historicidad. El discurso de von Wright está mucho más comprometido con cuestiones lógico-formales de una teoría de la acción que con la problemática inherente a una teoría de la historia. Su libro levantó toda una polémica que dio lugar a una serie de ensayos críticos donde se señalan las limitaciones del modelo de von Wright para las ciencias sociales (Manninen y Toumela, 1980 y Pereyra, 1984).

LA INFRUCTUOSIDAD DE LOS MODELOS DE EXPLICACION HISTORICA

8. El problema fundamental de la filosofía de la historia de tendencia analítica que se desarrolla a partir de la segunda mitad de nuestro siglo es que tiende a concentrar su atención en aquello que tiene relativamente poca importancia en la historiografía contemporánea. A pesar de las apariencias, las contribuciones de la filosofía a la reflexión sobre la práctica de los historiadores y, en particular, a la producción del conocimiento histórico, no representan un gran aporte, en tanto que, más que elucidar dicha práctica, han intentado encuadrar las principales tesis metodológicas en sus propios esquemas filosóficos. Parecería que la filosofía de la historia ha llevado a cabo sus reflexiones atada a una cierta visión de lo que debería ser la ciencia de la historia, construyendo consecuentemente modelos de explicación ideales para lograr ese objetivo. Cada una de las posiciones analizadas, la idea de la explicación basada en leyes o la interpretación de la historia como narración, tiene la convicción de que es su propia reconstrucción la que refleja la situación real de la investigación historiográfica.

El desinterés de la historiografía contemporánea por el debate filosófico sobre explicación-comprensión-narración se justifica por varios motivos. Primero, la filosofía concentró su discusión tomando como base viejas dualidades, con la pretensión de mostrar la exclusividad de una de las vías, sin proporcionar suficiente justificación empírica. Los ejemplos adoptados por la tradición defensora de la explicación —desde Hempel, pasando por sus defensores, hasta sus adversarios—, por lo general, son extraídos de las ciencias naturales o, en el mejor de los casos, de la vida cotidiana; y cuando los ejemplos se refieren a acontecimientos históricos, se trata de hechos aislados del contexto, insuficientemente analizados, que no reflejan la práctica de investigación de los historiadores. La tradición narrativista tampoco fue sensible al esfuerzo de buena parte de los historiadores por incorporar en su práctica diversos elementos extraídos de otras teorías, en particular de las ciencias sociales, con la pretensión de superar el momento de la mera descripción y alcanzar el nivel de la producción de un verdadero conocimiento de los hechos históricos. Segundo, por lo general la filosofía ignoró el modo en que se inter-

relacionan las operaciones preliminares llevadas a cabo por los historiadores para producir explicaciones; al concentrarse en la «explicación», en los «hechos», no se le dio la importancia suficiente a la elección del campo de investigación por parte de los historiadores, a las influencias —positivas y negativas— provenientes de otras fuentes, al contexto en que se lleva a cabo la investigación, a la consideración de la función social de la historiografía, elementos todos que determinan parcialmente la lógica de la explicación o narración histórica. Finalmente, la mayor falla de la filosofía fue la poca o nula atención prestada al crecimiento de la historiografía como disciplina rigurosa y académica, a tal punto que para los historiadores resulta imposible reconocer sus propios métodos de trabajo en las tesis filosóficas.

Son de notarse los esfuerzos hechos por parte de los propios historiadores por iniciar una reflexión sobre su propia práctica de investigación y de los problemas y métodos enfrentados en ella. Resaltan, en particular, los reportes del comité de análisis histórico del *Social Science Research Council,* en los que un grupo de historiadores enfrenta problemas relacionados con el aparato teórico y conceptual de la historiografía, la relación entre los modelos teóricos de las ciencias sociales y los esquemas referenciales implícitos en el trabajo histórico, el uso de las generalizaciones y sus límites (Gottschalk, 1963). Si bien los problemas eran análogos a los enfrentados por los filósofos analíticos de la historia en la misma época, el modo de enfrentarlos era totalmente distinto. Por ejemplo, el problema de las generalizaciones se aborda en el estudio de la historia de tiempos y regiones específicos, y no aislando proposiciones del contexto mediante la construcción de ejemplos artificiales.

DEL LADO DE LA HISTORIOGRAFIA

9. El debate en torno al conocimiento histórico en el siglo XX tiene como trasfondo el desarrollo y crisis de tres concepciones fundamentales de la vida social que inspiran el nacimiento de las nuevas ciencias sociales y dan lugar a esquemas alternativos de análisis histórico (Rossi, 1983a). La concepción positivista, la concepción romántico-nacionalista y la concepción marxista surgen como teorías omnicomprensivas de la sociedad, vinculadas a una visión particular del proceso histórico, a una «filosofía de la historia», la cual se convierte en fundamento de la consideración científica de los procesos histórico-sociales. De una u otra manera, subyace a la investigación historiográfica una visión de la «historia universal», formulada en términos de desarrollo de la humanidad, en el caso del positivismo, de realización del «espíritu del pueblo», en la concepción romántico-nacionalista, o de lucha de clases, en el marxismo. Esto no quiere decir que pueda establecerse una correspondencia unívoca entre estas tres teorías de la sociedad y los paradigmas de la investigación historiográfica: por un lado, no constituyen teorías acabadas, sin ambigüe-

dades y desarrollos internos desiguales; por otro, cada una de ellas tuvo una influencia muy distinta en la investigación histórica. Pero, si bien resulta difícil trazar un panorama de la investigación histórica con base únicamente en la distinción entre las diversas teorías de la sociedad, el nexo con los paradigmas historiográficos que tienen su origen en las teorías de las sociedad mencionadas, vinculados a una determinada concepción de la historia, implicaba, de algún modo, una subordinación del trabajo historiográfico a la conceptualización de una teoría de la sociedad.

A finales del siglo XIX se inicia un proceso de revisión teórica que se manifiesta de manera distinta en cada una de las tres teorías. Sin embargo, dicho proceso posee un rasgo común: la caída de la pretensión de una ciencia omnicomprensiva de la sociedad anclada a una concepción general de la historia. En el terreno de concepción positivista, la sociología pierde la dimensión utópica que la caracterizaba en los escritos de Saint Simon y Comte, para buscar su espacio propio y limitado, configurándose como una disciplina específica con su objeto de estudio específico, al lado de las otras ciencias sociales. La concepción romántico-nacionalista, que dio origen a la escuela histórica alemana, concretándose en lo que se llamó el «paradigma rankeano», al encontrarse con la herencia del criticismo kantiano inicia un análisis cuyo objetivo es determinar los fundamentos y límites de un conocimiento científico del mundo histórico-social, sentándose las bases de la dicotomía epistemológica entre explicación y comprensión que estará en el centro del debate epistemológico sobre la historiografía del siglo XX, polémica que puede reconducirse a Weber. La teoría marxista inicia el siglo con la «revisión» de la tesis del derrumbe inevitable del capitalismo y la puesta en discusión de las «leyes de tendencia» enunciadas por Marx. Los acontecimientos históricos que van desde la revolución de octubre hasta el derrumbe del llamado «socialismo real» tienen como resultado la necesidad de un cambio en el programa de investigación marxista, y plantean, por tanto, la urgencia de una revisión a fondo del núcleo de la teoría de Marx.

La disolución de la pretensión de formular una visión total del proceso histórico y de anclar en ella las perspectivas de investigación de la historiografía tuvo como consecuencia el desvinculamiento progresivo de la investigación historiográfica de las teorías generales de la sociedad y de las concepciones del proceso histórico como «historia universal». Ello no quiere decir, sin embargo, que la historiografía contemporánea no utilice un aparato teórico: por el contrario, éste ha adquirido una importancia cada vez más relevante. Las consecuencias negativas del descuido tradicional de los historiadores de las cuestiones teóricas relacionadas con el tipo de discurso producido por la historiografía han hecho que cada vez más los historiadores piensen que la eliminación del subjetivismo y arbitrariedad de la mera crónica depende, en gran medida, del planteamiento correcto y de la posible solución de problemas relacionados con el carácter teórico de su disciplina y con la consideración de su función como práctica social (Samuel, 1981b; Fontana, 1982; Johnson, 1982).

Al igual que en la filosofía de la historia, también en el terreno de la historiografía se encuentra una parábola que va de la aspiración a dar rigor científico a la investigación histórica a la recuperación de la narración como tarea esencial del historiador (Rossi, 1983b). Sin embargo, estos dos objetivos adquieren características y medios muy distintos en el ámbito de la historiografía.

El ideal de cientificidad planteado por algunas líneas de investigación historiográfica contemporáneas encuentra sus modelos de cientificidad y los medios para lograrlo en fuentes totalmente ajenas a la concepción neopositivista de la ciencia y sus desarrollos. Dada la crisis de las concepciones «duras» sobre la cientificidad y de los grandes paradigmas más cercanos a las ciencias sociales, resulta particularmente importante la relación que se establece entre la historiografía y el conjunto de las ciencias sociales, planteándose, entonces, como problemáticas, las cuestiones de los límites y de la identidad de cada una de esas disciplinas.

Marx y Weber son dos figuras cuyas ideas, en algún sentido, siguen siendo paradigmáticas para los historiadores. A pesar de la crisis, y casi muerte, del paradigma marxista, la perspectiva analítica abierta a partir de Marx ha sido —y en importantes aspectos sigue siendo— un punto de referencia obligado para varios historiadores cuya intención es la de asumir la tarea historiográfica con alguna posibilidad de rigor. La obra de E. P. Thompson y de Eric Hobsbawn, por un lado, así como la de los historiadores franceses de la primera escuela historiográfica de tendencia marxista: Ernest Labrousse, Georges Lefebvre y Albert Soboul, son ejemplos de la manera como pueden utilizarse algunas hipótesis básicas de la teoría de la historia de Marx en el análisis de un fenómeno histórico, sin que ello implique una fidelidad extrema a la letra de Marx. En los autores mencionados parecería existir la aceptación de la tesis enunciada por Pierre Vilar, otro gran historiador de tendencia marxista: «la historia marxista es una historia en construcción» (Vilar, 1982) en el sentido de que la teoría marxista no debe tomarse ni como acabada ni como fuente de solución de toda problemática; se trata, más bien, del trasfondo fecundo de una tradición que sigue inspirándose en el pensamiento de Marx.

En el terreno de la filosofía analítica, la crisis del marxismo condujo durante el último decenio al desarrollo de una corriente llamada «marxismo analítico», cuyo objetivo es hacer de la teoría marxista de la historia una teoría fuerte, verdaderamente científica. La idea del marxismo según la cual la tarea de la ciencia de la historia era descubrir las leyes objetivas —«tendenciales»— del proceso histórico, las cuales determinan el conjunto de formaciones sociales, se ha traducido en la vinculación de la teoría de Marx con las explicaciones funcionales (Cohen, 1978), o lo que ha mostrado ser más fructífero, si bien más alejado del programa originario, con una teoría de la elección racional y la teoría de juegos (Elster, 1984 y 1985), Roemer (1989), Przeworski (1987).

La obra de Weber fue decisiva en varios puntos para el desarrollo contemporáneo de la historiografía. Por un lado, Weber identifica el

campo del saber científico con el de la explicación causal, sin negar que las ciencias histórico-sociales deban emplear un procedimiento de comprensión adecuado a su objeto. Pero, el reconocimiento de un elemento de «subjetividad» en las acciones sociales que no se encuentra en el mundo natural no significa que ésas no sean susceptibles de generalización. El científico social comprende el «sentido» de las acciones sociales, pero tal comprensión no es un acto de intuición inmediato, sino que se logra a partir del análisis de las relaciones entre medios y fines, y, por tanto, en la relación de la acción con condiciones objetivas. La comprensión ya no excluye la explicación causal sino que coincide ahora con una forma específica de esta: con la determinación de una serie particular de relaciones de causa y efecto. Las ciencias histórico-sociales son, por lo tanto, aquellas disciplinas que, sirviéndose del proceso de interpretación, procuran discernir relaciones causales entre fenómenos individuales, es decir, explicar cada fenómeno de acuerdo con las relaciones diversas en cada caso, que lo ligan con otros: la comprensión del significado coincide con la determinación de las condiciones de un evento. Los procesos históricos, si bien se caracterizan por poseer una individualidad propia, son asimismo susceptibles de ser comparados, es decir, es posible encontrar en ellos afinidades y recurrencias. Por otra parte, para llevar a cabo su tarea explicativa, la «ciencia social histórica», como la llama Weber, no puede prescindir del uso de conceptos rigurosos, los famosos «tipos ideales», a partir de los cuales surgen hipótesis que orientan la dirección de la imputación causal. Ello influyó en las relaciones entre la historiografía y las ciencias sociales y otras disciplinas: la investigación histórica ha ido aumentando su nivel de conceptualización, su reserva de esquemas teóricos o de tipos ideales, apropiándose de los conceptos, modelos interpretativos y métodos que le ofrecen las otras ciencias, transformándolos con base en sus exigencias específicas (Rossi, 1983).

LA NUEVA CARA DE LA HISTORIA

10. Pero, ¿qué panorama nos ofrece hoy la historiografía, después de su separación de los grandes paradigmas filosóficos y científicos? El análisis nos revela sobre todo una multiplicidad de puntos de vista, los cuales a su vez iluminan la diversidad y relatividad de las perspectivas historiográficas, sin que pueda hablarse en ningún momento de un modelo de cientificidad único, comparable al de las ciencias naturales. Esta enorme variedad se debe a las divisiones en cuanto a la orientación ideológica, a la multiplicidad de campos de investigación, que a su vez dan lugar a una diversidad de métodos y a la constitución de verdaderas «escuelas» historiográficas sobre una base académica, es decir, con base en perspectivas compartidas y en el uso de métodos de investigaciones comunes, aun cuando existan diferencias ideológicas importantes.

ORIENTACION IDEOLOGICA *VS.* OBJETIVIDAD

10.1. El uso de algún tipo de principio de selección en la construcción de la narración sobre un acontecimiento histórico dio lugar a una larga discusión en torno al supuesto de la intervención del factor subjetivo en el conocimiento histórico. Ya Weber había preparado el camino para la aceptación de la presencia de criterios selectivos en las narraciones históricas, sin que ello vaya en detrimento de la «objetividad» de su discurso: la neutralidad valorativa deja de ser un criterio de objetividad. Es incuestionable que todo historiador trabaja en cierto contexto social, y desde una perspectiva ideológica dada. Pero reconocer que el punto de vista del historiador a partir del cual delimita su objeto de estudio, otorgándole mayor o menor relieve a un cierto aspecto de la compleja realidad histórico-social, y decide la perspectiva desde la cual abordará su explicación, es una elección subjetiva, una decisión tomada por el científico en virtud de su propia orientación con respecto a valores, no tendría que confundirse con la posibilidad de producir un discurso objetivo (Weber, 1973). De hecho, todo el sistema de las ciencias humanas será concebido como el producto de la multiplicidad subjetiva de los diferentes puntos de vista metodológicos. Cada disciplina se distingue de las otras no por la especificidad de su objeto de estudio, sino por la particularidad del punto de vista del intérprete, la posición y el lenguaje científico adoptado y la calidad de los instrumentos metodológicos utilizados.

Sin embargo, la aceptación de la tesis según la cual «discurso objetivo» no es equivalente a «discurso libre de valores», es decir, el tomar en cuenta el peso de los esquemas ideológicos en la narración explicativa, no anula ni la cuestión de la influencia de factores extra-teóricos en la práctica de los historiadores ni la pregunta por la función social de la historiografía. El discurso histórico —como cualquier otro discurso teórico— está marcado por las circunstancias de su tiempo, aun cuando no se limite a ellas. La referencia a las condiciones específicas en las que fue hecho resulta indispensable para entender el tema y la forma de tal discurso (Certeau, 1974; Florescano, 1980).

Por otra parte, es ya un lugar común que la actividad de los historiadores —como la de todo científico o intelectual— no se limita a comprender o explicar ciertos procesos: interviene siempre en el juego de fuerzas existentes para dirigir o controlar dichos procesos. De ahí que, mientras que algunos teóricos de la historia, aun cuando sostengan que la función teórica y la función social de la historiografía —con tensiones y desajustes entre ambas— son complementarias, afirmen que «el papel de la historia como ideología se eleva como obstáculo para la realización de la historia como ciencia» (Pereyra, 1980), algunos historiadores hagan depender el rigor científico de su discurso de la eficacia política del mismo (Fontana, 1982; Chesneaux, 1976).

NUEVOS TEMAS, NUEVOS PROBLEMAS: EL OBJETO PERDIDO

10.2. La «revolución» en la historiografía, que se inicia en los años 20 y 30 con un proceso de desmoronamiento y descomposición en una pluralidad de disciplinas especializadas, ha conducido a cierta crisis en el trabajo del historiador, quien parece haber perdido su propio objeto de estudio. Junto a la fragmentación de su objeto, la historiografía ha tenido que enfrentar también la descomposición de su lenguaje y de sus métodos de investigación, redefiniendo cada uno de ellos por la especificidad de su objeto de estudio —cada vez menos global y más parcial—, pero elevado en cada caso a la categoría de factor constitutivo de la identidad de la disciplina (Revelli, 1983).

Lo primero que salta a la vista es la ruptura de la unidad disciplinaria de la historiografía: la multiplicación de los objetos históricos dotados de sentido y relevancia y la irrupción, junto a la centralidad tradicional de la política y de las aventuras diplomático-militares, de una pluralidad de niveles significativos, el paso de una historia *événementielle* a una complejidad temática sin precedentes. Cualquier reseña sobre el «estado del arte» en la historiografía de los últimos años nos permite descubrir la existencia de una historia social, de una historia económica, de una historia cuantitativa, de una historia intelectual, de una historia oral, sin que la larga lista se agote ni presente un carácter sistemático. Podría seguirse mencionando otros temas dignos de ser objetos de una historia: la vida cotidiana, el vestido, el lenguaje, la educación, el cuerpo, la sexualidad, el clima, el cine, las madres, los niños, las lágrimas, y muchos más. Nuevos problemas, nuevos enfoques y nuevos objetos permiten hablar de una historia «nueva» (Le Goff y Nora, 1974).

Aparecen, asimismo, una pluralidad de sub-disciplinas internas a la historiografía, cada una de las cuales se caracteriza por poseer un enfoque, una metodología y unos supuestos propios, aunque, en última instancia, son más bien nuevos campos de investigación que perspectivas más o menos autónomas. Es el caso, por ejemplo, de la historia social, junto a la *labour history,* la historia oral y la historia feminista; estas historias comparten el supuesto básico de ser interpretaciones sociales de la historia, y no historias desde el punto de vista social: su objetivo es hacer «historia desde abajo». Este tipo de historias obligan a la historiografía a redefinirse en varios aspectos. Más que en cualquier otro tipo de historia, la interrelación entre hechos, teoría y posiciones ideológicas es particularmente clara. La novedad metodológica de la historia oral, aun cuando no sea fácil definir su objeto de estudio, presenta un reto a toda la historia académica: la recuperación de experiencias excluidas por lo general de la memoria histórica a través de las historias de vida o de grabaciones abre nuevas fuentes al trabajo del historiador, exigiéndole tal vez más rigor que los documentos tradicionales. La historia feminista plantea al discurso historiográfico el problema de la relación entre teoría y experiencia, fundamentalmente en lo que respecta a la vincula-

ción del trabajo historiográfico con la comprensión teórica y la práctica política. En este sentido, se plantea la idea de que la historiografía no tiene por objeto el pasado, sino la relación entre pasado y presente, siendo la práctica política una determinante central de esta relación y de su transformación (Johnson *et al.,* 1982).

LAS GRANDES ESCUELAS: LOS *ANNALES*

10.3. Una modificación muy relevante en el propio planteamiento de la actividad historiográfica es aquella que suele referirse a la llamada escuela de los *Annales,* y sobre todo, a la obra de Fernand Braudel, pero que puede hacerse remontar a los grandes maestros Marc Bloch y Lucien Febvre. Mientras que el campo fundamental en el que se había ejercitado la historiografía había sido hasta ese momento el de los acontecimientos políticos, en su incesante modificación, la escuela de los *Annales* desplazó la atención a la historia social entendida en sentido amplio, a las estructuras caracterizadas por su «larga duración» *(longue durée),* que tienen sus raíces en la cultura de una época, en las mentalidades difusas y en las relaciones entre los grupos y las clases, considerados no sólo como factores de una estructura económica, sino en su compleja interacción cultural (Braudel, 1969). De ello emerge la indicación de nuevas divisiones temporales y espaciales —basta recordar *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* de Braudel— y de nuevos temas, como el de los sistemas simbólicos, de los ritos y las creencias —por ejemplo, *Les rois thaumaturges* de Bloch—, o de la incredulidad el estudio de Lucien Febvre sobre Rabelais. Por otra parte, la escuela de los *Annales* ocupa los espacios vacíos dejados por la historiografía tradicional y una teoría marxista petrificada, tomando como objeto de investigación territorios hasta ese momento inexplorados y sustituyendo algunos de los más favorecidos por el marxismo: así, por ejemplo, en lugar de ideologías se pensará en hacer la historia de las mentalidades; este tipo de historia permite la inclusión de otros registros hasta ese momento ignorados, tales como el recuerdo, la memoria y el olvido, como una forma de resistencia (Vovelle, 1985).

El programa de una «historia total», capaz de entrelazar estructuras y mentalidades, largas duraciones, ciclos más breves y el sucederse de los acontecimientos, quedó en gran parte como un proyecto no cumplido. Si bien Bloch y Febvre siempre se mostraron a favor de una historia total, en los *Annales* no se habla de historia, sino de historias, junto a la pluralidad de tiempos, las diferentes líneas de investigación describen objetos y métodos plurales, lo cual ha llevado a hablar de un «desmigajamiento» de la historia (Dosse, 1987). Sin embargo, es en la experiencia de los *Annales* donde se encuentra la raíz de muchas de las orientaciones de la historia contemporánea, sobre todo francesa, como las representadas por Le Goff, Le Roy Ladurie, Furet, etc. (Berque *et al.,* 1974).

Frente al peligro de la disolución de la historiografía entre las otras ciencias sociales, esta escuela logró conquistar una posición hegemónica en el terreno de la investigación historiográfica, cuyo éxito es resultado de una estrategia nunca abandonada de integrarse a un campo de investigación cada vez más amplio, mediante la captación de los procedimientos de las ciencias sociales. En polémica con esta dirección tomada por la escuela de los *Annales* a partir de los setenta, el historiador Paul Veyne, en su conocido libro *Cómo se escribe la historia,* defiende la idea de que la historiografía no es una ciencia, porque ni explica ni tiene método, recuperando la narración como tarea esencial del historiador (Veyne, 1971).

PARA CONCLUIR

11. Para terminar, cabe preguntarse por el destino de la filosofía de la historia en relación con el conocimiento histórico. A lo largo de este texto, me he referido sobre todo a un significado muy particular de filosofía de la historia que corresponde a lo que Danto, Walsh y otros llamaban «filosofía crítica de la historia»: como señala Danto, no solamente se trata de una filosofía conectada con la filosofía, sino que *es* filosofía aplicada a problemas conceptuales y a diferentes cuestiones de orden metodológico y epistemológico implicadas en el conocimiento histórico.

El otro significado de filosofía de la historia —la «filosofía sustantiva de la historia»—, tiene como finalidad buscar el sentido general del destino del hombre sobre la tierra, ya sea que dicha búsqueda se lleve a cabo considerando el proceso histórico globalmente, ya sea que, bajo la influencia de las ciencias sociales, esa búsqueda tenga que ver con la investigación de las leyes y constantes de toda civilización. El desarrollo de este tipo de filosofía de la historia está estrechamente ligado a la idea de progreso, en virtud de lo cual, a medida que la idea misma de progreso entraba en crisis, la filosofía sustantiva de la historia se adentraba en la vía de su agotamiento.

Además de la caída de la idea de progreso, Bobbio menciona algunas de las razones para sostener la imposibilidad de la filosofía de la historia (Bobbio, 1991). En primer lugar, la filosofía de la historia del siglo pasado siempre fue una filosofía eurocéntrica, punto de vista insostenible en la actualidad con el desarrollo de la historiografía al que nos hemos referido anteriormente: «Todos los continentes y todos los océanos, todas las culturas y las formas de organización política que se han desarrollado en las diversas partes de la tierra —incluso en aquellas que según Hegel no tenían historia— se vuelven objeto de investigación» (Rossi, 1983a). La pluralidad de civilizaciones autónomas, en lugar de una pretendida unidad del proceso histórico, y el estudio de cada civilización en su desarrollo interno y en sus encuentros con otras, implican el rechazo de la posibilidad de construir un cuadro que abarque el proceso histórico en

su totalidad dando cuenta de él con unas cuantas categorías que se muestran válidas sólo para ciertas regiones del mundo. En segundo lugar, hay una razón de tiempo: como se señalaba a propósito de los *Annales,* los historiadores se encuentran hoy frente a un tiempo profundo, que hace que pierda sentido la idea de una filosofía de la historia con la pretensión de abarcar todo el proceso histórico, cuando en realidad se trata de la filosofía de sólo «un pliegue» de tal proceso. Finalmente, además de las razones de espacio y tiempo, es fundamental el cambio en la visión del mundo que se produce a raíz de la crisis de otro gran presupuesto: el de la previsibilidad del proceso histórico. No sólo la idea de que la historia no posee un sentido único, sino las críticas en el interior de la ciencia de la concepción determinista, hacen que las predicciones no tengan lugar en el terreno de la investigación histórica; la única previsión legítima es una retrospectiva, es decir, la explicación del por qué, dadas ciertas condiciones, tuvo lugar un cierto desarrollo en lugar de otros igualmente posibles de manera abstracta.

Sin embargo, a pesar de estas dificultades, como señala Bobbio, «todos los historiadores hacen filosofía de la historia sin saberlo y le corresponde al filósofo hacer explícitas las filosofías de la historia implícitas» (Bobbio, 1991). Si la vía de las filosofías sustantivas de la historia parece cerrarse, no lo está la de la filosofía que reflexiona sobre dos problemáticas fundamentales para la historiografía: la referente a las características mismas del desarrollo histórico y la que se refiere a la teoría del conocimiento histórico. Las diferentes cuestiones de orden metodológico y epistemológico implicadas en el conocimiento histórico, así como los problemas a que dan lugar los intentos teóricos por caracterizar el modo de ser del proceso mismo, parecen encontrarse muy lejos de la práctica de los historiadores, como se decía más arriba, en la medida en que fundamentalmente son problemas de orden filosófico, independientes de los abordados por los historiadores. Pero, ello no debería conducir a un abandono de este tipo de reflexión: finalmente, la filosofía sí nos dice algo sobre qué es narrar, sobre cuáles son los métodos y los supuestos epistemológicos de la historiografía, nos ofrece múltiples reconstrucciones del modo de producir conocimiento en la historiografía y nos permite aclarar los conceptos fundamentales utilizados por los historiadores (cambio, tiempo, proceso, etc.).

La reflexión filosófica general sobre la historia del mundo no ha cesado de volver a proponerse de vez en cuando. Si bien el progreso técnico-científico es un dato indudable de nuestro tiempo, no lo es el vínculo indisoluble entre ese tipo de progreso y el progreso social y moral. Si la idea del progreso fue la que permitió el nacimiento mismo de la filosofía de la historia moderna (Voltaire), los destinos del mundo contemporáneo parecen conocer un cruce paradójico de progreso y catástrofe. Ello ha dado lugar a un renacimiento de las filosofías sustantivas: de la reflexión sobre el destino del mundo después del descubrimiento y lanzamiento de la bomba atómica (Jaspers), a los problemas cada vez más

graves causados por el deterioro del medio ambiente, que ha puesto en marcha una filosofía de la historia ecologista (Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom).* En la medida en que, frente a amenazas globales como éstas, vuelve a tener sentido una investigación sobre el sentido de la historia de la humanidad, la filosofía sustantiva de la historia, incluso en la época del escepticismo filosófico, posterior a todas las certezas, parece encontrar una nueva ocasión.

BIBLIOGRAFIA

Berque, J. *et al.* (1974), *Aujourd'hui l'histoire,* Sociales, Paris, v.e. Colomé, J. M., *La historia hoy,* Avance, Barcelona, 1976.

Bobbio, N. (1991), «Non è il più perverso dei mondi possibili», en *L'Unità,* 17 de noviembre de 1991.

Braudel, F. (1969), *Écrits sur l'histoire,* Flammarion, Paris.

Certeau, M. de (1974), «La operación histórica», en Le Goff, J. y Nora, P. (1974), *Hacer la historia,* vol. I, *Nuevos problemas.*

Chesneaux, J. (1976), *Du passé faisons table rase? À propos de l'histoire et des historiens,* Maspero, Paris, v.e. *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores,* Siglo XXI, México, 1977.

Cohen, G. (1978), *Karl Marx's Theory of History. A defence,* Clarendon Press, Oxford, v.e. López, P., *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa,* Siglo XXI-Pablo Iglesias, Madrid, 1986.

Cruz, M. (1991), *Filosofía de la historia. El debate sobre el historicismo y otros problemas mayores,* Paidós, Barcelona.

Danto, A. C. (1965), *Analytical Philosophy of History,* Cambridge University Press, v.e. de los caps. 1, 7 y 8, Bustos, E., *Historia y Narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia,* Paidós, Barcelona, 1989.

De Luna, G. *et al.* (comps.) (1983), *Gli strumenti della ricerca,* vol. 2 y 3. *Questioni di metodo,* en Tranfaglia, N. (dir.), *Il mondo contemporaneo. Enciclopedia di storia e scienze sociali* X, La Nuova Italia, Firenze.

Dosse, F. (1987), *L'histoire en miettes. Dès «Annales» à la «Nouvelle histoire»,* La Découverte, Paris.

Dray, W. (1957), *Laws and Explanation in History,* OUP, Oxford.

Elster, J. (1984), «Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos. Alegato en favor del individualismo metodológico»: *Zona Abierta 33.*

Elster, J. (1985), *Making Sense of Marx,* Cambridge University Press y Maison des Sciences de l'Homme, London y Paris.

Florescano, E. (1980), «De la memoria del poder a la historia como explicación», en Pereyra, C. *et al.* (1980), *Historia, ¿para qué?*

Fontana, J. (1982), *Historia. Análisis del pasado y proyecto social,* Grijalbo, Barcelona.

Gallie, W. B. (1964), *Philosophy and Historical Understanding,* Schocken Books, New York.

Gardiner, P. (1952), *The Nature of Historical Explanation,* OUP, Oxford, v.e. González, J. L., *La naturaleza de la explicación histórica,* UNAM, México, 1961.

Gottschalk, L. (comp.) (1963), *Generalization in the Writing of History,* The University of Chicago Press, Chicago y London.

Hempel, C. G. (1942), «The Function of General Laws in History», en Gardiner, P. (comp.) (1959), *Theories of History,* v.e. «La función de las leyes generales en la historia», en Hempel, C. G., *La explicación científica,* Paidós, Buenos Aires, 1979.

Hempel, C. G. (1962), «Explanation in Science and in History», en Colodny, R. D. (comp.) (1962), *Frontiers in Science and Philosophy,* University of Pittsburgh Press, v.e. «La explicación en la ciencia y en la historia», en Balibar, E. *et al., Teoría de la historia,* Terra Nova, México, 1981.
Johnson, R. *et al.* (comps.) (1982), *Making Histories,* University of Minnesota Press, Minneapolis.
Kellner, H. (1989), *Language and Historical Representation. Getting the Story Crooked,* The University of Wisconsin Press, Wisconsin.
Koselleck, R. (1985), *Futures Past. On the Semantics of Historical Time,* MIT Press Cambridge, Massachussetts y London.
LaCapra, D. (1983), *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language,* Cornell University Press, Ithaca y London.
Le Goff, J. y Nora, P. (comps.) (1974), *Faire de l'histoire,* 3 vols., Gallimard, Paris, v.e. Cabanes, J., *Hacer la historia,* Laia, Barcelona, 1978.
Manninen, J. y Toumela, R. (comps.) (1980), *Ensayos sobre explicación y comprensión,* Alianza, Madrid.
Nagel, E. (1961), *The Structure of Science,* v.e., *La estructura de la ciencia,* Paidós, Buenos Aires, 1974.
Pereyra, C. (1984), *El sujeto de la historia,* Alianza, Madrid.
Pereyra, C. (1980), «Historia, ¿para qué?», en Pereyra, C. *et al., Historia, ¿para qué?,* Siglo XXI, México.
Przeworski, A. (1987), «Marxismo y elección racional»: *Zona Abierta 45.*
Revelli, M. (1983), «Storia e scienze sociali: un approccio storico», en De Luna *et al.* (1983), *Gli strumenti della ricerca,* vol. 3, *Questioni di metodo.*
Ricoeur, P. (1983), *Temps et récit,* t. I., Seuil, Paris, v.e. *Tiempo y narración,* Cristiandad, Madrid, 1987.
Roemer, J. E. (comp.) (1989), *El marxismo: una perspectiva analítica,* FCE, México.
Rossi, P. (1983a), «Teorie della società e paradigmi storiografici tra Ottocento e Novecento», en De Luna *et al.* (1983), *Gli strumenti della ricerca,* vol. 2, *Questioni di metodo.*
Rossi, P. (1983b), «Introduzione», en Rossi, P. (1983), *La teoria della storiografia oggi,* II Saggiatore, Milano.
Samuel, R. (1981a), «People's history», en Samuel, R. (comp.), *People's History and Socialist Theory,* Routledge & Kegan Paul, London.
Samuel, R. (1981b), «History and theory», en Samuel, R. (comp.), *People's History and Socialist Theory,* Routledge & Kegan Paul, London.
Topolski, J. (1983), «L'epistemologia; il dibattito attuale», en De Luna *et al.* (1983), *Gli strumenti della ricerca,* vol. 2, *Questioni di metodo.*
Veca, S. (1983) «Storia e modelli: l'approccio epistemologico», en De Luna *et al.* (1983), *Gli strumenti della ricerca,* vol. 3, *Questioni di metodo.*
Veyne, P. (1971), *Comment on écrit l'histoire,* Seuil, Paris, v.e. *Cómo se escribe la historia,* Fragua, Madrid, 1972, y edición abreviada en Alianza, Madrid, 1984.
Veyne, P. (1974), «La historia conceptualizante», en Le Goff, J. y Nora, P. (1974), *Hacer la historia,* vol. I, *Nuevos problemas.*
Vilar, P. (1982), *Une histoire en construction,* Gallimard-Le Seuil, Paris.
Vovelle, M. (1985), *Idéologies et mentalités,* La Découverte, Paris.
Weber, M. (1982), *Ensayos sobre metodología sociológica,* Amorrortu, Buenos Aires.
White, H. (1973), *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe,* The John Hopkins University Press, Baltimore.
White, H. (1978), *Topics of Discourse: Essays in Cultural Criticism,* The John Hopkins University Press, Baltimore.
Wright, G. H. von (1971), *Explanation and Understanding,* Routledge & Kegan Paul, London, v.e. Vega Relón, L., *Explicación y comprensión,* Alianza, Madrid, 1979.

LAS CONCEPCIONES DE HEMPEL Y VON WRIGHT DE LA EXPLICACION EN HISTORIA

Oscar Cornblit

Mucho se ha discutido en las últimas décadas acerca del carácter de la explicación histórica. Sin embargo, las argumentaciones recientes, aunque crecientemente refinadas y sofisticadas, reconocen dilatados antecedentes que se remontan al siglo pasado y aun antes (Cornblit, 1992a; 1992b).

Hempel y von Wright son hoy ya dos clásicos en el debate a pesar de que el libro dedicado específicamente al tema de von Wright, *Explanation and Understanding*, fue publicado en 1971 (von Wright, 1975). El trabajo de Hempel *The Function of General Laws in History* es en cambio de 1942 y con razón debe ser considerado el detonante de buena parte de las controversias desatadas a partir de esa fecha (Hempel, 1942).

No son con todo los primeros de este siglo. Otros como Collingwood, Oakeshott, Croce, entre varios, han escrito importantemente sobre la cuestión, pero salvo alguna referencia pasajera, tendré que dejarlos de lado por razones de espacio (Collingwood, 1961; Oakeshott, 1933, 1983; Croce, 1954a, 1954b).

A partir del trabajo de Hempel el eje de la discusión se ubicó en torno a si era posible concebir la historia como una disciplina con métodos similares a los de las ciencias naturales (con las singularidades que su materia específica le otorgaba) o había forzosamente que pensarla en un ámbito radicalmente distinto. El tema no era nuevo, por cierto. Ya Dilthey lo había analizado extensamente en su momento (Dilthey, 1944; Cornblit, 1992a). Lo distinto en Hempel fue un planteo muy claro, el uso de instrumentos analíticos más decantados y por último una posición extrema: no hay diferencias. A partir de allí las llamas de la disputa no hicieron más que agigantarse.

Recientemente otras tendencias han relativizado esta discusión, poniendo énfasis en la «densidad» del lenguaje como hecho principal.

Hayden White fue uno de los escritores pioneros dentro de la misma (Hayden White, 1987). Ankersmit es también relevante (Ankersmit, 1983). En ambos podría pensarse que von Wright ejerció alguna influencia, ya que éste apunta algunas líneas en dicha dirección sin ahondarlas profundamente. Todos, quizás, deberían ser catalogados como herederos de Wittgenstein. Tampoco ellos recibirán atención en este trabajo por las mismas razones que antes.

Para Hempel, ninguna exposición histórica completa escapa al sustento implícito o explícito de leyes similares a las que en las ciencias naturales soportan las explicaciones que se dan de los acontecimientos singulares. Dray ha bautizado a dichas leyes «leyes de cobertura» (*covering laws*) y dada la difusión que ha cobrado esta denominación, es la que usaré en este artículo (Hempel, 1963, p. 95-126; Dray, 1966).

Viceversa, sólo podemos hablar de explicación en tanto contemos con una exposición histórica completa del acontecimiento del pasado que deseamos explicar.

Al recurrir a la noción de exposición histórica completa, Hempel cierra uno de los debates posibles acerca del contenido del trabajo histórico. Una descripción transversal en una fecha determinada del pasado no sería una obra histórica completa. Tampoco una descripción histórica que contestara solamente a la pregunta: ¿cómo fue posible?

Aquí se presenta un primer punto sensible, ya que estas tareas son parte frecuente e innegable de la tarea de los historiadores. La descripción contable de ingresos y egresos de la Caja de Potosí, Alto Perú, en 1793, por ejemplo, es parte legítima de la tradición de investigación de los historiadores. No es que Hempel lo ignore. Enseguida veremos qué manera encuentra para no dejar de lado tan importantes segmentos de la disciplina.

Hempel piensa que se da una explicación histórica completa sólo si se está respondiendo a la pregunta de por qué. Ya se verá la forma en que considera que debe formularse la respuesta. Por ahora sólo me importa señalar una de las claves del pensamiento hempeliano, centrada en la aceptación de una sola noción de explicación. La anterior pregunta de cómo fue posible, que Dray considera característica fundamental del texto histórico, es reducible a una de la forma por qué: fue posible porque... (Dray, 1966, 161-162; Hempel, 1965, 428-430).

La cuestión de cómo se dio la posibilidad de que algo ocurriera, que Dray considera diferente a los planteos hempelianos, es la que sustenta la base de las objeciones más fundamentales de éste al modelo explicativo de Hempel. Dray señala que muchas veces, al preguntarse por el cómo de la situación, sólo se están pidiendo algunos hechos adicionales para comprenderlo. Ejemplifica su argumentación usando, entre otros, un texto de Trevelyan, quien se pregunta cómo se dio un acontecimiento tan improbable como la transformación de Gran Bretaña en un país fuerte y pacífico.

La respuesta de Trevelyan es a través de la descripción de la presencia de Jacobo II, en el siglo XVII, quien tuvo la virtud de unir en contra

de sí a los tradicionales rivales mutuos whigs y torys en la «gloriosa revolución de 1688» (Dray, 1966, 163).

Von Wright comparte en cierto modo la posición de Hempel. Demuestra que es equivocada la creencia de Dray de que la indagación sobre la manera de ser posible de ciertos sucesos representa una apartamiento del esquema hempeliano (von Wright, 1975, 55-60). Pero señala a su vez que Hempel no separa adecuadamente dos tipos de preguntas: una ¿por qué necesariamente?, y otra ¿cómo fue posible? La primera se usa en las predicciones y es característica de las ciencias experimentales, la segunda en las retrodicciones. En estas últimas, a partir de que se hayan dado algunos hechos en algún momento, se deduce que otros hechos se han dado anteriormente en aquéllos. Este procedimiento es característico de las ciencias que investigan la historia de acontecimientos y procesos naturales. Tal es el caso de la cosmogonía, geología, o la teoría de la evolución.

En las predicciones se cuenta con condiciones suficientes pra la determinación de los fenómenos del futuro. En las retrodicciones (un neologismo) se buscan las condiciones necesarias para los hechos posteriores. Von Wright ha denominado a estas últimas explicaciones, *cuasi-teleológicas*. Se parecen a las teleológicas, es decir, a las características de las ciencias sociales, y en particular la historia, pero difieren radicalmente de ellas, segun von Wright. Ya veremos más adelante qué tratamiento da von Wright a las teleológicas, que son las que se refieren específicamente a la acción humana.

Las mencionadas no son las únicas alternativas de Dray. Bastan por el momento para apuntar a una de las líneas sobre las que se desliza el razonamiento hempeliano. Desde su punto de vista entonces, muchas de las actividades de los historiadores deberían ser consideradas fases preparatorias de un final que constituiría la explicación tal cual él la concibe. De aquí surge que entre estas fases preliminares habría que incluir series de precios, de población, datos sobre distribución del ingreso para períodos del pasado, y otras descripciones más o menos habituales en las exposiciones históricas pero que no incluyen a menudo referencias explícitas a vinculaciones causales. Las vinculaciones causales en Hempel tienen una sola forma característica: están siempre sustentadas en leyes generales. Popper comparte la misma concepción de causalidad y tiene el mérito de haberla formulado varios años antes. Por ello esta teoría ha sido a veces llamada «de Popper/Hempel» (Popper, 1980, 59). Pero hay suficientes divergencias en la concepción que ambos tienen de la explicación histórica y aun mismo del acontecer histórico como para que sea apropiada esta denominación (Popper, 1963, 258-280).

I. EL MODELO HEMPELIANO

Finalizada esta breve introducción al tema, es menester exponer con más precisión el modelo que Hempel considera como referencia ideal de la

explicación histórica completa. Hempel lo ha denominado nomológico-deductivo (Hempel, 1965, 366).

Tal explicación sería una en la cual (1) se expusieran los acontecimientos iniciales de la situación histórica a ser explicada, y (2) se explicitarán todas las leyes empíricas universales que operan en la situación. A partir de (1) y (2) (denominado *explanans*), se deducen lógicamente los acontecimientos históricos que se quieren explicar. Conviene aclarar que en realidad no son los acontecimientos mismos los que se vinculan mediante el esquema expuesto, sino proposiciones que los describen.

Hempel ha esquematizado esta concepción de explicación con un argumento deductivo. Una explicación completa en historia debería ser expresable de la forma siguiente:

C(1), C(2),...,C(k) }
} S *Explanans*
L(1), L(2),...,L(k) }
———————————
E *Explanandum*

Las C(1), C(2),...,C(k) son proposiciones que describen los hechos y acontecimientos sucedidos relevantes en relación con la proposición que describe el *explanandum*; las L(1), L(2),...,L(k) son leyes empíricas generales sobre las cuales descansa la explicación. A *S*, el conjunto de Cs y Ls, se lo denomina *explanans*. *E* es el *explanandum,* es decir, aquello que se quiere explicar.

Las leyes generales L(1),...,L(k), por otra parte, no son regularidades accidentales. «Toda vez que llueven × milímetros en Berlín se produce un crimen en EE.UU.» sería un ejemplo de regularidad accidental. Por el contrario, las L(k) son leyes universales que expresan una conexión más esencial. Hempel, sin embargo, no logra expresar esta idea de una manera adecuadamente taxativa. Hacerlo, como él mismo lo reconoce, es extremadamente difícil, y espera que sus observaciones sirvan para entender qué es lo que quiere decir (Hempel, 1965, 343). Un recurso que considera pertinente para distinguir regularidades accidentales de verdaderas leyes generales es la apelación a condicionales contrafácticos. Las leyes verdaderamente universales pueden sostener condicionales contrafácticos, mientras que las regularidades accidentales, no. En el ejemplo anterior tendría que ser cierta la afirmación: «si no hubiera llovido × milímetros en Berlín, no se hubiera cometido un crimen en EE.UU. en tal fecha» para que dicha generalidad fuera una verdadera ley universal (Hempel, 1965, 339, 343).

Este mismo esquema es extensible a situaciones en las que no se pretende disponer de leyes que vinculen acontecimientos con precisión puntual, sino probabilísticamente. La introducción de la versión probabilística no altera, según Hempel, esencialmente su visión. Sólo la hace más

flexible, permitiéndole cubrir situaciones que se presentan asiduamente en el trabajo histórico.

Hempel ofrece un ejemplo para ilustrarlo, que si bien no toma una situación específicamente histórica, sería fácilmente adaptable a ella. Considera el caso de una persona que ha sufrido un ataque de alergia que luego se redujo. Esta reducción se explica por el hecho de que se le administró una dosis de 8 miligramos del antihistamínico clorotrimetón. Sin embargo, no hay una ley universal que conecte invariablemente la administración de 8 miligramos de dicho antihistamínico con la reducción de un ataque de alergia. Sí en cambio, en base a experimentaciones realizadas, se puede afirmar con cierta probabilidad estadística que se producirá. En este caso el esquema hempeliano quedaría expresado de la siguiente manera:

$$\frac{\begin{array}{c} Fi \\ p(O,F) \end{array}}{Oi}$$

El significado de las letras es el siguiente: Fi es la conjunción, para una persona singular en un momento determinado, de estar atacado por la alergia más tomar el antihistamínico mencionado: p(O,F) es una ley probabilística que expresa la probabilidad que se dé el resultado O toda vez que se dé el estado de cosas F; O es el alivio de un ataque de alergia en general; Oi es lo mismo pero en el caso particular i. La línea doble que separa el *explanans* del *explanandum* indica que el *explanans* no implica lógicamente el *explanandum* sino que solamente le otorga una determinada probabilidad subjetiva (*likelihood*). Es importante recordar que la probabilidad estadística indicada con p es un concepto diferente al de probabilidad subjetiva o inductiva, simbolizada por las dos rayas, y representa el grado de credibilidad racional que el *explanans* confiere al *explanandum* (Hempel, 1965, 101-102).

Ya he señalado que esta extensión al caso probabilístico en nada altera la visión básica de Hempel, de manera que no vale la pena extenderse sobre el mismo con mayor profundidad. Sin embargo, es menester señalar que la versión probabilística del modelo ha sido cuestionada por algunos autores, por ejemplo von Wright. Von Wright apoya sus objeciones en varias observaciones (von Wright, 1975, 13-15). Una, que si la probabilidad subjetiva es baja no se puede decir que se esté explicando el *explanandum*. Dos, en el caso en que el Oi del esquema se repite con cierta frecuencia podemos predecir algo que es otro acontecimiento individual: la frecuencia p, y no el acontecimiento dado E. Este último argumento no parece tener mucho peso, ya que Hempel se refiere expresamente a las probabilidades subjetivas y no a las objetivas. Finalmente,

agrega von Wright que queda aún una diferencia profunda entre ambos esquemas. Mientras el modelo nomológico-deductivo explica primariamente por qué algo sucedió y secundariamente por qué tanto era de esperarse, el inductivo-probabilístico explica primariamente por qué algo era de esperarse y sólo secundariamente por qué sucedió, a saber, «porque» era altamente probable (von Wright, 1975, 14).

El modelo (en sus dos variantes) a su vez sirve para elucidar el concepto de causa. Hempel denomina causas al conjunto de condiciones iniciales que forman parte del *explanans*. Alternativamente acepta que podría singularizarse una de las condiciones como causa, y considerar a las otras como condiciones acompañantes (Hempel, 1978, 99). El conjunto de las condiciones iniciales C constituye condición suficiente de E.

Ya mencioné que esta idea de causa recoge la interpretación de la misma dada por Popper. Ella especifica que una causación entre acontecimientos singulares se apoya implíctamente en una generalización o, todavía más lejos, en una ley universal (es decir, sin nombres propios o especificaciones de tiempo) (Popper, 1980, 59). Además debe ser traducible a un condicional contrafáctico. Se verá después que von Wright acepta sólo muy parcialmente esta versión. Su concepción de causalidad está estrechamente ligada a la de acción humana (von Wright, 1975, 70-73; Prawitz, 1989, 417-444).

A partir de la descripción realizada del modelo nomológico-deductivo, la argumentación hempeliana entonces se vuelve muy poderosa. Si podemos considerar exposiciones históricas completas sólo aquellas que contienen referencias al por qué de lo sucedido y si ese por qué sólo es traducible por la fórmula de Popper, entonces el esquema de Hempel es el único válido como referente ideal de la explicación en historia.

1. *Consideraciones sobre el modelo y objeciones al mismo*

La literatura sobre el esquema de Hempel es extremadamente variada y sólo será posible aquí referirse a algunos de los temas tocados.

Tomemos en primer lugar el del texto histórico completo. En general, la narración constituye la forma clásica de exposición histórica. Y frecuentemente o, quizás más acertadamente, casi siempre, la narración histórica se aleja pronunciadamente del requisito de completitud de Hempel. Se podría decir que se ha ido formando una tradición entre los historiadores acerca de lo que debe y no debe incluirse en el relato histórico. Pero esta tradición por otra parte se ve continuamente erosionada por constantes innovaciones en los temas y en las técnicas de investigación, constituyendo así quizás, las mismas, la parte más viva de la disciplina.

Hempel ha tratado de incorporar estas exposiciones históricas a su modelo en calidad de «proto-textos históricos completos» o «bosquejos explicativos» de acuerdo con su denominación. Serían eventualmente pasos hacia la construcción de textos históricos completos (Hempel, 1978, 103-104).

Pero no parece que otorgue validez al modelo de Hempel la posibilidad de incorporar a su modelo los trabajos históricos corrientes o las narraciones tal como él lo pretende. Para que la interpretación hempeliana de los mismos fuera aceptable debería haber en los textos históricos algo que los fuerce a ser interpretados de esa manera. Hempel ve en la búsqueda de causaciones que procuran casi todos los textos históricos la fuente de esa obligación de aceptarlo (Hempel, 1978, 107-111; Mandelbaum, 1942, 30-50).

Señalemos entre paréntesis que buena cantidad de filósofos e historiadores considera que las narraciones, o aun otras formas de exposición diferentes, son explicaciones con una complejidad mucho mayor que la que le puede otorgar un esquema causal como el hempeliano (Dray, 1971; Walsh, 1967, 59; White, 1984; Ankersmit, 1986; Cruz Rodríguez, 1986, 165-187; Cebik, 1986, 58-81; Guariglia, 1992).

Surge entonces que la robustez del pensamiento hempeliano descansa justamente sobre la interpretación de causalidad que dan Popper y Hempel. Pero los problemas que ha suscitado y suscita esta concepción son muy grandes y los debates en torno a la misma no han hecho más que expandirse, dando pie a una literatura extensísima. La conclusión actual del debate es que dicha interpretación (Popper/Hempel) no es de ninguna manera obligatoria. Y por tanto Hempel no «cubre», como pretende, el texto histórico predominante. Esto no quiere decir que no lo pudiera llegar a «cubrir», si agregara algunas otras hipótesis adicionales, relacionadas más con la índole del mundo al que se refieren las ciencias humanas. Volveré sobre el tema en las conclusiones (Cornblit, 1988, 147-150; Kim, 1973, 217-236; Hempel, 1965, 291-295; Brand, 1976a, 1-43; Davidson, 1963, 79-94; Donagan, 1989, 333-351; Prawitz, 1989, 417-444).

Una segunda cuestión alude a la posibilidad de concebir la repetición de los acontecimientos históricos. La pregunta tiene importancia, ya que para poder aplicar el conjunto de leyes que ligan las descripciones de los acontecimientos singulares de las condiciones iniciales a los acontecimientos del *explanandum* se debe suponer que unos y otros son repetibles. Si no, no tendría sentido decir que sobre ellos se aplican leyes generales. Ésta sería, por otra parte, una de las hipótesis a las que me referí en la cuestión anterior y que debería ser agregada al modelo hempeliano.

Existe una tensión permanente en los historiadores entre una visión ontológica que considera que los acontecimientos en la historia se repiten y otra que niega tal posibilidad. En cambio, en sociología o ciencia política, la aceptación de acontecimientos repetidos, que podríamos llamar ya similares, ya idénticos, es parte de la ontología implícita de la disciplina. Pero en historia la idea de irrepetibilidad es muy fuerte y se expresa, en los casos en que se trata de fechas y localizaciones diferentes, con giros tales como «la situación es diferente», «no se puede comparar», y otros parecidos (Cornblit, 1988, 155-156). Quizás fue Windelband uno de los que acentuó más claramente esta disparidad, al considerar que la diferen-

cia entre las ciencias naturales y la historia no radicaba en su objeto sino en el procedimiento formal de investigación. Las ciencias naturales, según él, buscaban leyes generales, mientras que el conocimiento histórico, en lugar de poner en primer plano las generalizaciones, trataba de indagar la individualidad. Consecuentemente con esta distinción, Windelband llamó a las ciencias naturales «nomotéticas» y a las históricas «ideográficas» (Windelband, 1914, 145; 1970, 577; Rossi, 1956, 159-164; McCullagh, 1984, 129; Joynt y Rescher, 1961, 150-162).

A pesar de las concepciones de algunos de los autores citados, no parecería ser contradictoria la adopción de una ontología de acontecimientos repetibles. Pero sí hay que tener en cuenta que es un requisito indispensable para la aceptación del modelo de Hempel. Éste no sería aplicable si no mediara la repetibilidad de acontecimientos.

Mencionaré todavía brevemente otra objeción que se ha hecho al modelo hempeliano. Ésta se basa en la índole del sujeto: la historia de los seres humanos en todas sus dimensiones. Suponiendo que fuera posible formular todas las leyes que rigen el comportamiento de los individuos en sus contextos sociales, institucionales, económicos, o lo que fuera, el modelo de Hempel no sería aplicable porque estas leyes serían forzosamente no lineales, por ejemplo ecuaciones diferenciales de orden superior. Estos sistemas se denominan caóticos, ya que de pequeñas diferencias en las condiciones iniciales se producen resultados profundamente divergentes.

Esta crítica, como se ve, no está dirigida a la concepción epistemológica que informa el modelo de Hempel sino a su posibilidad práctica. Como consecuencia de la misma se seguiría que los «bosquejos explicativos» de Hempel son las mejores explicaciones a las que se podría aspirar en historia. El modelo no pasaría de ser una utopía inalcanzable (Reisch, 1991, 18-20; McCloskey, 1991, 21-36; Suppes, 1985, 187-195). El autor de este ensayo ha intentado aplicar el modelo de Hempel a una situación histórica específica. En dicho caso pueden comprobarse las dificultades mencionadas (Cornblit, 1970; 1972; 1988, 157).

II. LA POSICION DE VON WRIGHT

Von Wright sale explícita y directamente al encuentro de la posición de Hempel separando la explicación en las ciencias naturales, donde el apoyo de leyes generales es imprescindible, de la explicación en las ciencias sociales, donde la explicación teleológica, la comprensión, en sus propios términos, es fundamental.

Ya he señalado que la distinción entre ciencias naturales y ciencias humanas antecede a estas polémicas. Von Wright tampoco lo olvida, apuntando a la tendencia hermenéutica, que surgió como reacción antipositivista y en la cual se inscriben los nombres de Droysen, Dilthey, Max Weber, Collingwood y Croce entre otros (von Wright, 1975, 5).

Los principios del punto de vista hermenéutico, según von Wright, serían los siguientes:

a) Rechazo al monismo metodológico, es decir, a la concepción que afirma la unidad de método entre ciencias naturales y ciencias del espíritu (término de Dilthey; en alemán, *Geisteswissenschaften*).

b) Las ciencias exactas no son el modelo ideal al cual deberían tratar de aproximarse todas las demás disciplinas.

c) Hay un contraste irreductible entre las ciencias de los fenómenos repetibles y las ciencias humanas, que tratan de atrapar lo único e individual en sus objetos de estudio.

Ya me he referido a la cuestión de la irrepetibilidad al describir el esquema hempeliano. Las mismas consideraciones son apropiadas aquí, aunque vale la pena señalar que Dilthey, en particular, buscó acercamientos entre ambos métodos que tendían a disminuir el hiato (Cornblit, 1992).

d) No hay identidad entre «explicación» y «comprensión». El primer concepto está ligado a las ciencias naturales y a la predicción. El segundo, a las ciencias humanas (von Wright, 1975, 5-6).

Von Wright acepta estos principios. Pero al mismo tiempo se considera adscrito a la corriente filosófica analítica en su variante no positivista (von Wright, 1975, 9; Charlton, 1991, 2-9).

La aceptación de estos principios ubica a von Wright en una línea nitidamente distinta a la de Hempel. Ya he indicado algunas críticas del primero al segundo concernientes más a detalles, variantes y alcances del modelo hempeliano. Pero estas críticas no apuntaban a la factibilidad del modelo; en todo caso ayudaban a mejorarlo. Ahora la situación es diferente. Estos principios disparan al corazón de la posición hempeliana y son incompatibles con esta última.

Para von Wright la prueba decisiva que debe sortear Hempel es dejar en claro si su modelo se aplica a las explicaciones teleológicas, es decir, aquellas en las cuales el fin de lo que acontece juega un rol determinante.

En su exposición, las explicaciones teleológicas son clasificables en dos subramas:

a) Una, en la cual la función, el propósito, la idea de todo orgánico de un sistema desempeña un rol principal. Se dan en biología o en sistemas autorregulantes (llamados también homeostáticos o de realimentación negativa).

b) Otra, en la cual el designio o la intención humanas son centrales. Se dan en las ciencias del comportamiento, sociales y en historia.

La posición positivista ha tratado de unir ambas subramas de la explicación teleológica, subsumiéndola dentro de la visión causalista de Popper/Hempel. Son figuras prominentes de esta tentativa Rosenblueth, Wiener, Bigelow, Braithwaite, Nagel, Davidson, Brand y Kim, aun cuando algunos de ellos han revisado y matizado sus opiniones iniciales (von Wright, 1975, 16; Braithwaite, 1953; Nagel, 1979; Davidson, 1963; 1980; Brand, 1976; Kim, 1973; Hempel, 1965, 460-87).

En términos esquemáticos, los defensores de esta tendencia parten de las motivaciones de los individuos, las que juegan el rol de causas. Las disposiciones de los mismos, o sea, la tendencia de los agentes a seguir ciertas estructuras estables de comportamiento, serían las leyes generales. Las acciones constituirían las consecuencias de la combinación de las causas con las leyes generales disposicionales (von Wright, 1975, 23).

Hempel aplicó este mismo esquema para incluir la «acción racional» dentro de su modelo. Esencialmente, en su modelo, un agente es racional cuando en líneas generales tiene la disposición de comportarse racionalmente (Hempel, 1965, 469-487).

Von Wright se opone a la visión positivista, ya que considera que las dos subramas mencionadas son esencialmente diferentes. A la primera, la aplicable a la biología y a los sistemas con realimentación negativa, sí se la puede considerar coincidente con el modelo hempeliano, aunque con características propias. Von Wright propone denominarla explicación cuasiteleológica (von Wright, 1975, 57-58, 84-86).

En cambio, la verdaderamente teleológica no es identificable con el modelo hempeliano. Es profundamente diferente y en ella descansa la clave de la concepción de von Wright de la explicación en las ciencias sociales en general y en la historia en particular. Ella a su vez se asienta sobre otro mecanismo central del pensamiento wrighteano: el psicologismo práctico (o inferencia práctica). Según él, la intencionalidad de la acción humana sólo puede ser entendida en base a este concepto. En él concentraré por tanto mis próximas consideraciones.

Obviamente el concepto en sí se remonta a Aristóteles, pero es su revalorización y desarrollo específico lo que constituye el mérito de von Wright. Señalaré previamente que durante algún tiempo von Wright consideró que la inferencia práctica era el equivalente dentro de las ciencias humanas a lo que el modelo nomológico-deductivo encarnaba en las ciencias naturales (von Wright, 1975, 27).

Por tanto, de ser cierta su creencia, esta solución representaba un paso trascendental hacia adelante. Posteriormente algunas críticas a las que aludiré después le hicieron relativizar su importancia pero sin quitársela demasiado (von Wright, 1983, iii; Martin, 1980, 128, 131)

1. *Intencionalidad, explicación teleológica e inferencia práctica*

La explicación teleológica apunta hacia el futuro. Su forma típica es: «esto ocurrió para que aquello otro pudiera ocurrir». Las explicaciones causales apuntan en cambio normalmente al pasado. Su forma típica es: «esto ocurrió porque aquello otro había ocurrido».

En ambas hay una suposición de conexión nómica entre sus términos. Para comprender el significado de esta afirmación hay que tener en cuenta que, para von Wright, la marca distintiva de una conexión nómica no es la universalidad sino la necesidad. Pero en tanto que la validez de la explicación causal depende de la validez de la ley que liga causa y efecto,

en la teleología tal cosa no ocurre. Si por ejemplo se dice: «corrió para alcanzar el tren», la explicación puede ser válida independientemente de que el agente lo alcance o no (von Wright, 1975, 22, 84). Páginas arriba indiqué que von Wright intentó elucidar el concepto de causa a partir del concepto de acción humana (von Wright, 1975, c. II). Su propuesta puede considerarse en un nivel «metahempeliano» en lo que se refiere a las ciencias naturales. En dichas ciencias la verificación de la relación causal se realiza fundamentalmente con los procedimientos de Popper/Hempel, aun cuando von Wright subraya la importancia de los aspectos modales de los condicionales contrafácticos que acompañan a la noción de causalidad (von Wright, 1975, 71), en lo que no se diferencia, de acuerdo con lo ya visto, de Hempel. En las ciencias humanas la acción (intencional) no es reducible a la causalidad Popper/Hempel, de manera que da lo mismo cuál es el concepto de causalidad general.

Queda un punto que conviene recalcar aquí. Si para von Wright la noción de causalidad depende de la de acción, ¿cómo se explica que las explicaciones causales sean tan tajantemente disímiles a las teleológicas? Dejaré sólo apuntada la cuestión, pero creo que la misma merece una investigación más extensa.

Para avanzar en el análisis de la explicación teleológica es menester profundizar la investigación del concepto de acción.

En la acción von Wright distingue dos aspectos: el «interno» y el «externo». El aspecto interno encapsula la intencionalidad de la acción, la intención o voluntad de hacer algo que está «detrás» de los aspectos externos. Para el análisis teleológico cuenta la intención de hacer algo, es decir, la situación en la que la acción está relacionada con un objeto de intención. La acción intencional que carece de objeto no forma parte del área de interés de la explicación teleológica. Un ejemplo de este caso serían los movimientos del brazo al lavarse los dientes, tomados independientemente de su objeto. Hay también acciones que carecen de toda intencionalidad. Por ejemplo, los movimientos reflejos.

En el aspecto externo a su vez se separan dos partes, la inmediata y la ulterior. El aspecto externo inmediato es actividad muscular —por ejemplo, levantar un brazo—. El ulterior es algún acontecimiento del cual la actividad muscular es causalmente responsable, por ejemplo, el hecho de que una ventana se abra. Como se ve, la causalidad popperiana también participa de las acciones intencionales, aunque en un lugar subordinado.

Hay que señalar que no todo aquello que se denomina acción tiene un aspecto interno y otro externo. Por ejemplo, los actos mentales. Pero von Wright sólo considera los comportamientos que pueden llamarse acciones, que tienen tanto aspectos internos como externos y que tienen objeto de intención.

2. *Descripciones de la acción*

Muchas acciones tienen el carácter de una realización compleja *(performance)*. Esto significa que, normalmente, existe una fase del aspecto

externo de la acción, singularizada de modo tal, que a menos que dicha fase se materialice, por definición, la acción no ha sido realizada (o completada). Esta fase será denominada el resultado de la acción (von Wright, 1975, 87). Así, subraya von Wright, el resultado es el aspecto externo de la acción que está intrínsecamente (conceptualmente, lógicamente) conectado con la acción misma.

Por ejemplo, el acto de abrir una ventana es una realización compleja. El resultado de la acción es el acontecimiento que consiste en el abrirse de la ventana. Si la ventana no se hubiera abierto sería incorrecto describir lo que el agente hizo como un acto de apertura de ventana. Podría en todo caso considerarse como un intento de abrir la ventana (von Wright, 1975, 88).

Las fases de la acción que no están intrínsecamente conectadas con ella en tanto que resultados, serán denominadas ya sea antecedentes causales o efectos causales del resultado de la acción. Los efectos, de acuerdo con la terminología corriente, serán llamados consecuencias de la acción.

La fase del aspecto externo de una acción (siempre que éste posea varias fases), que se considere el resultado de la misma, usualmente puede cambiarse (dentro del aspecto externo). Este desplazamiento corresponde a la posibilidad de subsumir la acción bajo diferentes descripciones. Esta posibilidad constituye un elemento esencial en el análisis conceptual de la acción y su introducción en tanto que herramienta analítica se debe a Anscombe (Anscombe, 1957). Posteriormente se ha transformado en un elemento corriente en el estudio de acciones y también de acontecimientos, aun cuando hay quienes cuestionan su utilidad y más bien consideran que confunde más que aclara el análisis (Goldman, 1976, 7).

Para comprender mejor las ideas de von Wright, tomemos un ejemplo de él mismo. Sea un cierto acto de abrir una ventana utilizando un botón a tal efecto. El acto puede describirse de tres maneras diferentes:

a) el agente apretó un botón y como consecuencia la ventana se abrió y la habitación se enfrió;

b) el agente abrió la ventana apretando un botón (antecedente causal) y como consecuencia la habitación se enfrió;

c) el agente enfrió la habitación abriendo la ventana, para lo cual primero apretó un botón (von Wright, 1975, 88).

Está claro que dentro del aspecto externo de la acción podemos subsumirla bajo diferentes descripciones. Cada una de estas descripciones corresponde por otra parte a diferentes comprensiones del acto. Sobre este tema volveré después.

En el análisis de von Wright es esencial tener en cuenta que la unidad del aspecto externo de la acción no se constituye por la ligazón causal de las distintas fases. La unidad está dada por la subsunción de las fases bajo la misma *intención.* Dicho en otras palabras, lo que hace que las fases anteriores y posteriores del aspecto externo pertenezcan a la misma acción es que puede decirse que todas han sido hechas intencionalmente por el agente en esa ocasión. En el ejemplo, el comportamiento del agente

es intencional bajo las descripciones «abrió la ventana», «apretó el botón», «enfrió la habitación».

Cuando el aspecto externo de la acción consiste en varias fases causalmente relacionadas, es común singularizar una de ellas en tanto que objeto de la intención del agentes. Es aquello que el agente intenta hacer. Es lo que antes se había llamado el resultado de la acción (von Wright, 1975, 88-9).

3. *Relación entre aspectos internos y externos de la acción. La voluntad*

Hecha la distinción entre aspectos internos y externos de la acción, surge la cuestión de la naturaleza del aspecto «interno». Von Wright no afirma que sea un acto mental, un estado de la mente o una «experiencia» mental. No es un tema que le interese tratar en su investigación y lo dejaría totalmente de lado si no fuera que aparece al tratar la relación entre los aspectos internos y externos (von Wright, 1975, 91).

Aquí aparecen las visiones contradictorias de la acción en sus concepciones causales y teleológicas. Varias veces he tocado el tema y me he referido a los puntos de vista encontrados de Hempel y von Wright. A continuación expondré con más detalle la base de la argumentación que von Wright usa para descalificar la posición causalista.

Descartes es considerado por muchos como el originador o por lo menos uno de los primeros filósofos orientados en la visión causal. Esta visión afirma que la voluntad es la causa del comportamiento (movimientos del cuerpo, actividad muscular). Si esto fuera cierto, como se apuntó páginas arriba, las explicaciones teleológicas serían traducibles en explicaciones causales.

Un ejemplo permite ver cómo se traduciría una intención en una relación causal. Sea la acción (intencional) de tocar el timbre de una puerta de calle *(ringing of a doorbell)*. ¿Puede la voluntad de tocar el timbre causar el resultado?

Obviamente, no lo puede hacer directamente. Uno no puede hacer sonar (normalmente) el timbre con la sola intención. Se necesitan eslabones intermedios entre la voluntad y el resultado de la acción, por ejemplo el levantamiento del brazo y la presión sobre el timbre. Para que la voluntad sea una causa debe ser la causa inmediata de la primera fase temporal en la serie de acontecimientos sucesivos en el mundo y sólo la causa remota del resultado de la acción. Por tanto se daría una cadena causal en la cual el primer factor causal sería la voluntad, el primer efecto, el aspecto externo inmediato de la acción, y el efecto último, el resultado de la acción, con la posible extensión a las consecuencias de la acción.

Von Wright se pregunta si este razonamiento tiene alguna falla lógica. Para examinar la cuestión necesita volver a algunos puntos de la concepción de causalidad que están en la base de las posiciones causalistas.

Uno de los rasgos fundamentales de la relación causal que subraya von Wright es que causa y efecto son lógicamente independientes. Satis-

fecha esta condición, separadamente de que cumpla con otras como la vinculación legal universal (von Wright, 1975, 19, 21, 38), será denominada por von Wright relación causal humeana (von Wright, 1975, 93).

El problema enunciado más arriba puede entonces ser planteado de la siguiente manera: ¿puede la intención o voluntad ser la causa humana del comportamiento, es decir, del aspecto externo inmediato de la acción?

Los filósofos están profundamente divididos sobre la cuestión. Los que la niegan, alegan que la conexión entre voluntad y comportamiento es una relación lógica y por tanto no puede ser una relación causal en el sentido de Hume. Von Wright denominó intencionalistas a estos últimos y causalistas a los de la posición contraria. Sin embargo, las divisiones no son siempre terminantes y aun dentro de las posiciones generales hay matices que tornan los bordes bastantes confusos (Martin, 1990; Chisholm, 1980, 199-211; Thalberg, 1980, 213-38).

Von Wright ha ido cambiando de posiciones al respecto. En 1971, cuando publicó *Explanation and Understanding,* consideró que el último argumento era substancialmente correcto, aunque nadie hasta entonces había logrado presentarlo de una manera convincente. Justamente una contribución extremadamente importante del libro fue ofrecer una, que, a juicio de von Wright, dejaba la cuestión definitivamente resuelta.

Posteriormente revisó esta última afirmación en parte por nuevos exámenes emprendidos por él, y en parte por las críticas que recibió de otros filósofos (von Wright, 1975, 93; 1976, 41; 1989, 840; Martin, 1990, 222-229). Sin embargo, no dejó de separar radicalmente la explicación teleológica, basada en que la conexión entre intención y comportamiento es conceptual o lógica, de la explicación causal, que requiere entre otras cosas, como ya quedó señalado, que ambos términos sean lógicamente independientes.

Según von Wright, la acción de un agente no está además respaldada por ninguna ley general, lo cual unido a la falta de independencia lógica de antecedentes y consecuentes establece que dicha relación no es de causación (von Wright, 1976, 44-45). Esta afirmación es fundamental en la filosofía de von Wright.

En *Explanation and Understanding* intentó demostrar, como ya he dicho, que intenciones y acciones de un agente no son conceptualmente independientes. Aun cuando su argumentación ha sido dejada de lado por él mismo, en el camino formuló y valorizó un esquema de inferencia práctica, que desde su punto de vista jugaba dentro de las ciencias sociales un rol análogo al que el modelo nomológico-deductivo lo hacía en las ciencias naturales. Sobre esto ya he adelantado algo. La importancia de este esquema no ha menguado en sus escritos posteriores, aun cuando ha aceptado que el esquema no cubre todas las acciones humanas. Sin embargo, ocupa un lugar central de pivote en la explicación de la acción (von Wright, 1980, 164-73). Se hace necesario por tanto volcar la atención a la inferencia práctica.

4. *Inferencia práctica*

Dado un agente A que tiene la intención de obtener que p sea producido y que considera que no puede obtener p a menos de hacer a, el esquema de von Wright y su conclusión es el siguiente:

(PI) *A* quiere obtener que se dé *p*.
A considera que no puede obtener *p* a menos que él haga *a*.
Por tanto, *A* emprende *a* (von Wright, 1975, 96).

Algunas observaciones son pertinentes:

i) El esquema de la inferencia práctica es el de una explicación teleológica «dada la vuelta». El punto de partida en la explicación teleológica de la acción es usualmente el hecho de que alguien hace algo. Ante la pregunta del por qué de esta acción, la respuesta es simple: para obtener *p*.

ii) No importa si el agente está equivocado en su creencia de que la acción está causalmente vinculada con el fin buscado. Solamente es relevante lo que el agente piensa acerca de la conexión. Este punto ha sido criticado por algunos comentaristas. Martin en particular ha señalado que falta un requisito adicional: el de inteligibilidad de la acción, sin la cual la inferencia no es convincente. Volveré sobre el tema más adelante (Martin, 1980, 109-137). Pero es importante recordar que la noción de inteligibilidad forma parte del aparato conceptual de von Wright (von Wright, 1975, 161).

iii) En la cuestión de la validez de una inferencia práctica surgen las dos visiones contradictorias causalistas e intencionalistas. El problema, como ya señalara, alude a las distintas concepciones acerca de la relación entre los aspectos «internos» y «externos» de la acción.

Si se considera que las inferencias prácticas son lógicamente obligantes, se participa de la posición intencionalista. Si uno acepta la posición causalista, dirá que en las inferencias prácticas la verdad de las premisas asegura la verdad de las conclusiones, pero que ésta es una vinculación «causal» y no «lógica», en el mismo sentido en que Popper o Hempel definen una vinculación causal.

Antes de referirme a este tema indicaré algunas expansiones del esquema expuesto por von Wright. Éstas han sido incluidas en una fórmula más amplia desarrollada por Martin y que procura tener en cuenta algunas observaciones hechas por el mismo von Wright y otras agregadas por Martin.

Una de ellas se refiere a la posibilidad de que haya otras alternativas además de *a* para obtener *p*. Aun cuando el agente *A* considere que *a* es suficiente para obtener *p*, puede darse que haya otras alternativas *b*, *c*, etc., que también son suficientes para obtener *p*. De manera que si *A* hace *a*, no parece acertado solamente atribuirlo a que *A* consideró que el hacer *a* era suficiente para obtener *p*, y no al haber dejado de lado otras razones.

Otras observaciones plantean el caso de que la acción *a* sea necesaria pero no suficiente para obtener *p* y también el hecho de que la intención y la acción se extiendan a lo largo del tiempo.

El esquema ampliado de Rex Martin teniendo en cuenta éstas y otras razones es el siguiente:

1. El agente *A* percibió que estaba en una cierta situación y estaba dispuesto a actuar respecto de ella de una manera determinada.
2. Había un número alternativo de cursos de acción (denominados *a, b, c, d,* etc.) accesibles al agente, quien estaba en la situación motivacional descrita en 1.
3. El agente quería obtener el fin *p.*
4. El agente creía que el fin *p* satisfaría su situación motivacional inicial.
5. El agente creía que hacer *a,* en las circunstancias así descritas, era un medio para lograr el objetivo *p* o parte del mismo.
6. No había otra acción más que *a,* que el agente prefiriera o aun considerara igual a ella.
7. El agente no tenía otro propósito que pasara por encima o contrarrestase el de lograr total o parcialmente *p.*
8. La acción *a,* a ser tomada, era oportuna en el tiempo, y cuando llegó el momento de ejecutarla, el agente no olvidó su propósito relevante, no pasó por alto la ocasión o lo que fuera.
9. El agente sabía cómo hacer *a,* era capaz (en forma general) y físicamente estaba en condiciones de hacerla en la situación dada, en el momento dado, tenía la oportunidad, etc.
10. Por tanto, el agente emprendió *a* (von Wright, 1975, 96-97, 107; von Wright, 1972, 27; Martin, 1990, 207-208).

Es posible pensar que fuera necesario agregar otro ítem antes del 10 que recoja el principio kantiano de «quien quiere los fines quiere los medios». Von Wright llama a este principio de transmisión de la intención de los fines a los medios, y sería el que garantizaría el pasaje de los ítems 1-9 al 10 (von Wright, 1972, 170n; Kant, 1974, 46; von Wright, 1963, 9).

Una vez en sus manos el instrumento de análisis, von Wright trató de demostrar en *Explanation and Understanding* que la relación entre motivaciones (intenciones y creencias) y acción en cada uno de los casos individuales en que se aplica el esquema es conceptual y no causal.

Recapitulo lo dicho anteriormente sobre el significado de esta afirmación. Para que una relación fuera causal, en su concepción de causalidad debería darse una ley general, y más aún universal, necesaria y permanente y no dependiente para su validez de contingencias históricas, es decir, ser cierta *semper et ubique* (von Wright, 1980, 45). Esta ley universal debería ligar las premisas a la conclusión práctica, las cuales, además, tendrían que cumplir entre sí con el requisito de independencia lógica.

El argumento original está espuesto a lo largo de varias fases (von Wright, 1975, 107-118). En escritos posteriores, sin embargo, reconoció que su demostración no era correcta (von Wright, 1980, 41).

Brevemente, su racionamiento en ese entonces era que los hechos registrados de comportamiento que establecen que las intenciones y creencias de las premisas son ciertas, son los mismos (o están lógicamente conectados) que los que establecen la verdad de las conclusiones (o las verifican). Por tanto, premisas y acciones tienen una conexión lógica que excluye la atadura humeana. Martin ha criticado esto señalando que todos los hechos registrados, indicadores de las motivaciones, creencias y situaciones estipuladas en 1-9, pueden ser verdaderos y sin embargo la acción 10 no cumplirse, lo que demuestra la independencia lógica de premisas y conclusiones (Martin 1990, 210-211; Martin, 1977, 170-177). Aparentemente estas y otras críticas han sido suficientes para que von Wright abandonara su posición, como ya he señalado recién.

Pero en el camino de demostrar la característica no humeana de la inferencia práctica von Wright arroja alguna luz acerca de sus concepciones sobre otro tema vinculado a éste: el de la comprensión. Ya me he referido algo al mismo.

El primer punto del análisis de von Wright de esta cuestión examina la forma en que se verifica que un agente *A* emprende la acción *a*. Aquí constata que no alcanza con verificar que la acción *a* se realizó. Hay que establecer fehacientemente que *a* fue intencional (por ejemplo, que no fue accidental o se produjo contra la voluntad de *A*). En otras palabras, hay que mostrar que el comportamiento de *A* y el movimiento que vemos que su cuerpo realiza es intencional bajo la descripción «hacer *a*».

La constatación de la intencionalidad es entonces el punto principal. Si podemos verificar que *A* hizo *a* intencionalmente, entonces no es necesario verificar que *A* emprendió *a*. Una cosa se deduce lógicamente de la otra.

Pero en muchos casos no podemos saber si *A* emprendió *a* por la vía de buscar y verificar *a*. Si *a* no se dio (dejando de lado que se haya dado no intencionalmente), no podemos saber por eso si *a* fue o no emprendido por *A*. El agente podría haber intentado la acción y haber fallado por cualquier causa.

Dicho de otra manera, se debe volver a establecer en el agente la presencia de cierta intención y de cierta actitud cognitiva que ligue medios y fines. Y esto significa que la carga de la verificación se desplaza de la conclusión a las premisas de la inferencia práctica. En todas las variantes de verificación sucede lo mismo: la carga de la prueba se vuelca sobre las premisas y la presencia de la intención en el agente se da a través de la descripción específica que se adopte.

Ya he señalado, al referirme a las distintas posibilidades de describir una acción, cómo cada una de ellas ofrece una intención distinta. Cada una de ellas por tanto significa una comprensión distinta de la acción humana. La noción de comprensión es absorbida por la de descripción. Von Wright insiste sobre esta cuestión en numerosas oportunidades (von Wright, 1975, 107-116, 132, 134, 135; 1980, 58). El texto de una de las citas mencionadas destaca claramente su posición:

> Antes de que una explicación pueda comenzar, su objeto —el *explanandum*— debe ser descrito. Puede decirse que toda descripción nos dice qué es lo que algo *es*. Si llamamos a todo acto de captación de lo que algo es, «comprensión», entonces la comprensión es un prerrequisito de toda explicación, fuera causal o teleológico (von Wright, 1975, 134).

Pero además de esta parte común «comprensiva» de las explicaciones causales y teleológicas hay otra que es patrimonio privilegiado de la teleología. En esta última la descripción nos dice qué es lo que algo quiere decir o significa; esto es un rasgo exclusivo de la explicación teleológica. Von Wright cierra la cita inserta más arriba con la siguiente consideración: «Es por tanto engañoso decir que comprensión *versus* explicación señala la diferencia entre dos tipos de inteligibilidades científicas (*i.e.*, la de las ciencias naturales y la de las ciencias humanas). Pero sí, uno podría decir que el carácter intencional o no intencional de sus objetos marca la diferencia entre dos tipos de comprensión y de explicación» (von Wright, 1975, 135).

Algunos críticos de von Wright no consideran satisfactorio su razonamiento. El argumento de los mismos se basa en que en realidad la inferencia práctica puede ser concebida sin problemas como una explicación causal, ya que esta última no necesita recurrir a generalizaciones (Martin, 1990, 222-224).

Antes de él, Davidson había defendido la posibilidad fundamental de las relaciones causales sin recurrir a leyes universales (Davidson, 1963, 79-94). Sobre la cuestión ya me he referido en la primera parte del trabajo y sobre la base de aquellas y estas consideraciones se puede decir que un defecto general de la exposición de von Wright es que descansa excesivamente en la concepción de Popper y Hempel de la causalidad apoyada en la existencia de leyes universales, aun cuando añade el complemento de que debe ser entendida en términos de la noción de acción (von Wright, 1975, 70).

Si esto es así, el concepto de comprensión se vuelve más borroso. Ante ello, Martin propone agregar otro requisito al de la inferencia práctica. Y éste es el de la inteligibilidad. En otras palabras, para que los términos de una inferencia práctica estén vinculados comprensiblemente debe haber una conexión inteligible entre ellos para el observador. Ya me he referido al tema páginas arriba.

Un ejemplo dado por Martin permite entender mejor el argumento. Supongamos el caso de un hombre que tira una bomba en un banco. El hombre es pobre y tiene vagas ideas socialistas. Para von Wright, basta que el hombre crea que arrojar la bomba promoverá la causa socialista, para que la explicación teleológica sea completa y por tanto la acción comprensible (von Wright, 1975, 97). Pero Martin argumenta que esto no es suficiente. Tenemos que agregar más información (quizás datos sobre la infancia del hombre, etc.) que «rellenen» los huecos faltantes y permitan redescribir la intención y las motivaciones de manera que la

conexión se vuelva inteligible (Martin, 1977, 83-91; 1991, 129-148). Von Wright no acepta esta crítica, aunque no descarta la posibilidad de que sea acertada. Sin embargo, creo que puede decirse que su modelo la ha incorporado, si bien es cierto no de acuerdo con las indicaciones de Martin, al reconocer von Wright que la inferencia práctica (PI) no tiene la centralidad que él le otorgara en un principio (von Wright, 1980, 167, 180-182).

En el texto citado, al referirse a las observaciones de Martin, dice von Wright:

> Como ocurre con harta frecuencia, uno tiende a exagerar el alcance de sus propios descubrimientos. Esto fue lo que sucedió cuando empecé a interesarme por el esquema PI. No advertí entonces, como creo advertir ahora, la existencia de otros patrones explicativos distintos, en especial, para la explicación de acciones en un marco social. Como acertadamente señala Martin... tendría que hacerme cargo de «manera directa y extensamente argumentada» de la cuestión de si el esquema constituye realmente el «principal modelo de explicación en ciencias sociales». Pienso que la contestación será que en las ciencias sociales
> *a*) las explicaciones no tienen habitualmente el carácter de explicaciones intencionales PI, pero
> *b*) aun en este ámbito, el esquema PI desempeña un papel de pivote en el sentido de que todos los demás procedimientos explicativos parecen girar en torno de este esquema como alrededor de su núcleo (von Wright, 1980, 182).

Sobre esta idea expandió von Wright sus consideraciones posteriores (von Wright, 1980, 34-52; 1983, 53-66). En estos dos últimos textos procuró tener en cuenta el marco institucional donde se desenvuelve la acción humana. Subrayó en los mismos que si bien podemos hacer predicciones dentro de ciertos límites sobre el comportamiento de los individuos, dado que las instituciones son cambiantes en el curso de la historia no pueden establecerse verdaderas leyes en este campo. Aquí parece radicar ahora la diferencia fundamental entre las ciencias humanas y las naturales (von Wright, 1980, 45).

Dado por otra parte que no se sostenía su razonamiento previo en el que intentaba demostrar que la vinculación entre antecedentes y conclusión de una inferencia práctica no era causal, von Wright desarrolló un argumento menos fuerte. Ya que no se pueden formular leyes permanentes, universales y necesarias que liguen intenciones con actos en ciertas situaciones, y a lo sumo sí generalizaciones que dependen de cambios institucionales a través del tiempo, es ocioso, aunque no equivocado, creer que existen. Sólo aquellos que estén emocionalmente comprometidos con el punto de vista causalista se sentirán necesitados de sostenerla (von Wright, 1983, 62).

III. CONCLUSIONES

En realidad, las conclusiones ya están dispersas entre las observaciones hechas en el transcurso del trabajo. Con respecto a Hempel, está claro

que su esquema no surge forzosamente como el único capaz de recoger y sistematizar las exposiciones históricas corrientes entre los historiadores. Es, sí, una de las interpretaciones posibles de las mismas.

Solamente si se incorporan al esquema algunas posiciones ontológicas más fuertes, por lo menos por ejemplo una que se refiera a la repetibilidad de los acontecimientos históricos y otra acerca de la predictibilidad como único requisito para la explicación, es posible que entonces y siempre dentro de dicha ontología sea el modelo una consecuencia forzosa. Pero es importante recordar que del uso de conceptos causales no surge esa necesidad.

De von Wright podríamos decir lo mismo, aunque en otras direcciones. Su argumentación, finalmente, carece del basamento necesario para asegurar la predominancia de sus resultados, como él mismo por otra parte lo reconoce al resumir las conclusiones por las cuales no puede sostenerse, de acuerdo con su criterio, que la acción (intencional) pueda apoyarse en generalizaciones universales.

En este punto subraya la importancia del contexto institucional (en un sentido amplio) para la acción humana. En esto parece insinuar una dirección que no se aleja demasiado de Popper (Agassi, 1960, 185-212). Lo mismo que en el caso de Hempel, puede decirse que no aclara con suficiente amplitud cuáles son los postulados ontológicos que subyacen a su visión.

Podríamos concluir entonces que de acuerdo con la ontología que se adopte el modelo de uno u otro es válido. Sin embargo, quisiera apuntar que se ha desarrollado un extenso debate acerca de las llamadas «tesis de compatibilidad e incompatibilidad» y que aparentemente tendrían que ver con esta afirmación. La discusión gira en torno a si una misma porción de comportamiento puede recibir dos tipos de explicaciones, si se quiere una teleológica (en el sentido de von Wright) y otra causalista (en el sentido de Hempel) (von Wright, 1975, 118-131, 198; Kim, 1990, 15-47). Aun cuando el espacio no permite una discusión profunda de la cuestión, considero que el problema se plantea siempre que uno se mantenga dentro de una misma ontología. Si en la explicación hempeliana sólo tiene sentido la predicción cualquiera que sea el objeto de análisis, y en la de von Wright en el caso de las acciones humanas hay una comprensión especial que no se agota en una predicción, estamos ante dos ontologías diferentes y por tanto no cabe preguntarse si son o no son compatibles entre ellas.

BIBLIOGRAFIA

Agassi, (1960), «Methodological Individualism», en O'Neill (ed.) (1973), 185-212.

Ankersmit, F. R. (1983), *Narrative Logic,* Martinus Nijhoff, Den Haag, Boston, London.

Ankersmit, F. R. (1986), «The Dilema of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History»: *History and Theory, 4,* 1-27.

Anscombe, G. E. M. (1957). *Intention,* Basil Blackwell, Oxford.
Braithwaite, R. B. (1953), *Scientific Explanation,* Cambridge University Press.
Brand, (1976a), «Introduction: Defining «Causes», en Brand (ed.) (1976b), 1-43.
Brand, M. (ed.) (1976b), *The Nature of Causation,* University of Illinois Press, Chicago.
Brand, M. y Douglas W. (eds.) (1980), *Action Theory,* Reidel, Dordrecht-Boston-London.
Cebik, L. B. (1986), «Understanding Narrative Theory»: *History and Theory, 4,* 58-81.
Collingwood, R. G. (1961), *The Idea of History,* Oxford University Press, New York, 4.ª ed. (1.ª, 1946).
Cornblit, O. E. (1970), *Cambio político en Cuzco y Oruro a fines del siglo XVIII. Un estudio comparado de simulación,* Centro de Investigaciones Sociales, Instituto Torcuato Di Tella, Buenos Aires (mimeografiado).
Cornblit, O. E. (1972), «A model of Short Run Political Change», en Laponce y Smoker (eds.) (1972), 225-258.
Cornblit, O. E. (1988), «Acontecimientos y leyes en la explicación histórica»: *Análisis Filosófico, 2,* 141-159.
Cornblit, O. E. (comp.) (1992a), *Dilemas del conocimiento histórico,* Buenos Aires (de próxima publicación).
Cornblit, O. E., (1992b) «Introducción», en Cornblit (1992a).
Croce, B. (1954a), *Teoria e storia della storiografia,* Laterza, Bari, 7.ª ed. (1.ª, 1916).
Croce, B. (1954b), *La storia come pensiero e come azione,* Laterza, Bari, 6.ª ed. (1.ª, 1938).
Cruz Rodríguez, M. (1986), *Narratividad: la nueva síntesis,* Nexos, Barcelona, 1.ª ed.
Charlton, W. (1991), *The Analytic Ambition,* Basil Blackwell, Oxford.
Chisholm, R. M. (1980), «The Agent as Cause», en Brand y Walton (eds.), 199-211.
Davidson, D. (1963), «Action, Reasons and Causes», en Alan R. White (ed.) (1979), 79-94.
Davidson, D. (1980), *Essays on Actions and Events,* Clarendon, Oxford.
Dilthey, W. (1944), *El mundo histórico* [1923], FCE, México.
Donagan, A. (1989), «Von Wright on Causation, Intention and Action», en Schilpp y Hahn (eds.) (1989), 333-351.
Dray, W. (1966), *Laws and Explanation in History,* Clarendon, Oxford, 3.ª ed. (1.ª, 1957).
Dray, W. (1971), «On the Nature and Role of Narrative in Historiography»: *History and Theory, 2,* 153-171.
Dray, W. (ed.) (1978), *Philosophical Analysis and History,* Greeenwood, Westport, Conn., 2.ª ed.
Goldman, A. I. (1976), *A Theory of Human Action,* Princeton University Press, 2.ª ed. (1.ª, 1970).
Guariglia O. (1992), «Para una Metahistoria del Narrativismo», en Cornblit (comp.) (1992a).
Hempel, C. G. (1963), «Reasons and Covering Laws in Historical Explanation», en S. Hook (ed.) (1963) 143-163.
Hempel, C. G. (1965). *Aspects of Scientific Explanation. And Other Essays in the Philosophy of Science,* Free Press, New York.
Hempel, C. G. (1978), «Explanation in Science and in History», en Dray (ed.) (1978), 95-126.
Hook, S. (1963), *Philosophy and History,* New York, University Press.
Joynt, C. B. y Rescher, N. (1965), «The Problem of Uniqueness in History», en Nadel (1965), 3-15.
Kant, I. (1974), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* Suhrkamp, Wiesbaden.
Kim, J. (1969), «Events and Their Descriptions: Some Considerations», en Rescher y otros (1969), 198-213.
Kim, J. (1973), «Causation, Nomic Subsumption and the Concept of Event»: *The Journal of Philosophy, 8,* 217-236.
Kim, J. (1990), «Mecanismo, propósito y exclusión explicativa»: *Análisis Filosófico, 1,* 15-47.

Laponce, J. A. y Smoker, P. (eds.) (1972), *Experimentation and Simulation in Political Science,* Toronto University Press.
Mandelbaum, M. (1942), «Causal Analysis in History»: *Journal of the History of Ideas, 1,* 30-50.
Manninen, J. y Toumela, R. (comps.) (1980), *Ensayos sobre explicación y comprensión,* Alianza, Madrid.
Martin, R. (1980), «Explicación y comprensión en historia», en Manninen y Toumela (1980), 109-139.
Martin, R. (1990), «G. H. von Wright on Explanantion and Understanding: An Appraisal»: *History and Theory, 2,* 205-233.
Martin, R. (1991), «Intelligibility»: *The Monist, 2,* 129-148.
Martin, R. (1977), *Historical Explanation. Re-enactment and Practical Inference,* Cornell, Ithaca y London.
McCloskey, D. M. (1991), «History, Differential Equations, and the Problem of Narration»: *History and Theory, 1,* 21-36.
McCullagh, C. B. (1984), *Justifying historical descriptions,* Cambridge University Press.
Nadel, G. H. (ed.) (1965), *Studies in the Philosophy of History,* Harper & Row, New York y London.
Nagel, E. (1979), *The Structure of Science,* Routledge and Kegan Paul, London, 5.ª ed. (1.ª, 1961).
Oakeshott, M. (1933), *Experience and Its Modes,* Cambridge University Press.
Oakeshott, M. (1983), *On History,* Basil Blackwell, Oxford.
O'Neill,
Popper, K. R. (1963), *The Open Society and its Enemies,* vol. I y II, Harper and Row, New York, 5.ª ed. (revisada).
Popper, K. R. (1980), *The Logic of Scientific Discovery,* Hutchinson, London, 10.ª ed. (revisada) (1.ª, 1959).
Prawitz, D. (1989), «Von Wright on the Concept of Cause», en Schilpp y Hahn (eds.) (1989) 417-444.
Reisch, G. A., (1991), «Chaos, History and Narrative»: *History and Theory, 1,* 1-20.
Rescher, N. y otros (1969), *Essays in Honor of Carl G. Hempel,* D. Reidel, Dordrecht.
Rossi, P. (1956), *Lo storicismo tedesco contemporaneo,* Giulio Einaudi, Torino.
Schilpp, P. A. y Hahn, L. E. (eds.) (1989), *The Philosophy of Georg Henrik von Wright,* Open Court, La Salle III.
Suppes, P. (1985), «Explaining the Unpredictable»: *Erkenntnis, 1, 2 y 3,* 187-195.
Thalberg, I. (1980), «How Does Agent Causality Work?», en Brand y Walton (eds.) (1980), 213-238.
Von Wright, G. H. (1972), *The Varieties of Goodness,* Routledge and Kegan Paul, London, 4.ª ed.
Von Wright, G. H. (1975), *Explanation and Understanding,* Routledge and Kegal Paul, London, 2.ª ed. (1.ª, 1971).
Von Wright, G. H. (1980), «Réplicas», en Manninen y Toumela (1980), 141-182.
Von Wright, G. H. (1983a), «Determinism and the Study of Man», en von Wright (1983c), 35-52, 2.ª ed. (1.ª, 1976).
Von Wright, G. H. (1983b), «Explanation and Understanding of Action», en von Wright (1983c), 53-66.
Von Wright, G. H. (1983c), *Practical Reason,* Basil Blackwell, Oxford.
Von Wright, G. H. (1989), «A Reply to My Critics», en Schilpp y Hahn (eds.) (1989), 731-888.
Walsh, W. H. (1967), *Philosophy of History,* Harper and Row, New York, 3.ª ed. (revisada).
White, H. (1984), «The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory»: *History and Theory, 1,* 1-33.

White, H. (1987), *Metahistory,* John Hopkins, Baltimore, 6.ª ed. (1.ª, 1973).
White, A. R. (ed.) (1979), *The Philosophy of Action,* OUP, Oxford, 5.ª ed. (1.ª, 1968).
Windelband, W. (1914), *Praeludien,* Mohr, Tübingen, 5.ª ed.
Windelband, W. (1970), *Historia general de la filosofía* (1981), El Ateneo, Barcelona-Buenos Aires, 2.ª ed.

NARRATIVISMO

Manuel Cruz

1. INTRODUCCION

Proponemos denominar el punto de partida de nuestra reflexión de la siguiente forma: «la perplejidad ante lo humano». El rótulo es, en efecto, indicativo por más de una razón. En primer lugar, porque señala la condición contemporánea de la reflexión a desarrollar. El objeto teórico de *lo humano* —entendido en algunos momentos como sinónimo de *lo histórico* o *lo social*— es reciente. Para muchos autores resulta imposible reconocer nada parecido antes de 1789, que se puede considerar en este sentido como el estallido de la conciencia histórica. Pero la inquietud ante ese objeto (la *perplejidad* ante él) es aún más reciente, parece cosa de nuestro siglo, en el que asistimos a la quiebra, tal vez definitiva, de la razón ilustrada en el Estado fascista y al fracaso del sujeto histórico tras la revolución de octubre. En segundo lugar, esa perplejidad evoca algo más que una problemática gnoseológica: tiene mucho del estupor —del asombro— filosófico ante un cierto género de existentes. No es sólo, por tanto (aunque ocasionalmente también se pase por ello), una cuestión de epistemología de las ciencias sociales: de ahí que la discusión sobre este asunto donde mejor pueda plantearse sea en el ámbito de un volumen dedicado a la «filosofía de la historia». Finalmente, esa *perplejidad* a la que apelo como experiencia compartida no es susceptible de prueba o de demostración. Un científico social positivo sólo aceptaría hablar de anomalías, refutaciones o errores de cálculo, pero en ningún caso de perplejidad, que representa una determinada *calidad de reacción* (no reducible a la ignorancia o a la curiosidad) ante la realidad humana *globalmente entendida* (y no de modo sectorial, como proceden las ciencias). Se está reivindicando, pues, el derecho a utilizar como elementos del discurso experiencias compartidas, por más que esto suponga en algún momento un costo adicional para la argumentación.

Estas premisas proporcionan un cierto impulso inicial. Ya se ha insinuado una diferencia con las actitudes cientificistas —y muy especialmente con las que toman como modelo exportable la ciencia natural—, que acaso hubiera que completar. Cuando hace un momento me refería a la perplejidad como un estupor ante un cierto género de existentes —los otros hombres— apuntaba aquí: hay sucesos de la naturaleza que también nos asombran, pero el curso de las cosas humanas, además de asombrarnos en general, nos preocupa; lo percibimos como un envite en el que corremos un riesgo. No habría inconveniente en denominar a esta diferencia cualitativa *interés*. Lo que más importa es esta primera afirmación: el modo en que nos interesa nuestro mundo determina la calidad de los instrumentos con que lo aprehendemos. Y éstos no pueden ser los mismos que los empleados en el estudio de la naturaleza, porque en ellos la mencionada diferencia cualitativa no se recoge. Con toda coherencia, por lo demás, ya que ni sentido tendría plantearse la existencia de un *sujeto* de la naturaleza.

Porque ésta es, a mi modo de ver, la categoría clave en todo este asunto. Los hombres sí que se consideran *sujetos* de su propia realidad, y reclaman que esta condición se vea reflejada en el discurso (y por eso tienden a rechazar el discurso de la ciencia natural —y los discursos naturalistas por extensión— que es un discurso *anónimo*). Pues bien, el modo en que el discurso histórico se hace cargo de esta diferencia es a través de los procedimientos narrativos y, más en particular, a través de la figura del protagonista, que puede ser considerado como el representante del sujeto en el seno del relato. En el bien entendido de que dicha representación no constituye un mero artificio literario, sino, antes bien al contrario, un ejercicio particular de un mecanismo de configuración del sujeto, a saber, el *reconocimiento*.

La reivindicación del sujeto no puede hacerse sin pasar por el capítulo de las precisiones, máxime tras las críticas que dicha categoría sufrió en la década de los 60, especialmente de parte de los filósofos estructuralistas. Algunos autores, como Luc Ferry y Alain Renaut, han sostenido en *El pensamiento del 68. Ensayo sobre el antihumanismo contemporáneo* (1985), libro que en cierto modo se prolonga en el posterior *Itinerarios del individuo* (1987), que el sujeto ha conseguido resistir a los ataques del «frente antihumanista». También desde otros ámbitos, como el de la sociología americana, se han alzado voces defendiendo la conveniencia de recuperar una variante adecuada de la categoría de sujeto: el texto de Cristopher Lasch, *The minimal self* (1984), podría citarse como ejemplo. Pero hay un matiz que se ha introducido con toda intención. No se trata, sin más, de una vuelta o una recuperación de la categoría de sujeto con todas sus (viejas) determinaciones, como si nada hubiera ocurrido entre tanto. Las críticas de los estructuralistas fueron, en muchos respectos, pertinentes. La reivindicación del sujeto, hoy, pasa entre otros puntos por señalar su diferencia con antiguos usos de esa misma noción, y en particular con todo género de individualismo.

2. PRIMERA APROXIMACION AL SUJETO (CIENCIA Y RELATO)

En una primera aproximación, cabría decir que el sujeto despliega su actividad en un doble frente: hacia el pasado y hacia el futuro. De aquel lado, el sujeto es alguien que compone relatos de los acontecimientos sucedidos, elabora historias, cuenta y se cuenta lo que ocurrió. De este otro, el sujeto es alguien capaz de fijarse objetivos, promover iniciativas, *proponerse fines*. Ambos rasgos han sido discutidos desde dentro. El primero por quienes quisieran ver triunfar una historia cientificista —ya se ha aludido a ello—. El segundo por quienes niegan que los fines sean realmente autónomos, y sostienen que representan una traducción, en lenguaje de futuro, de la necesidad —los hombres proponiéndose aquello que no tienen más remedio, manifestando aspirar a lo que están condenados—. Primera respuesta provisional: la *voluntad de obrar* exige que el mundo sea lo suficientemente aleatorio como para admitirnos en cuanto sujetos libres y lo bastante estable como para que nuestras empresas tengan ilusión de perennidad. Creer que absolutamente cualquier cosa es posible o que absolutamente todo es ineluctable son cosas que nos inutilizan por un igual, nos abandonan a idéntico desánimo. En definitiva, nos paralizan. Segunda respuesta provisional: la *voluntad de conocer* exige desestimar una hipótesis inútil por excesiva, y excesiva por indemostrable. Siempre existe alguna instancia —el Estado, el Sistema, la Ideología, el Subconsciente— a la que atribuir como *efecto necesario* cualquier proyecto que cualquier sujeto se plantee. Para que la hipótesis sirviera, debería probar su capacidad de distinguir entre fines «auténticos» y «espurios», o, en caso de que todos sean de este último tipo, cuál es el sentido de ese rodeo a través de unos fines perfectamente ociosos.

Este doble rasgo del sujeto establece una doble diferencia respecto a la naturaleza extra-humana. Pero también hay coincidencias, consecuencia lógica del hecho de que el hombre forma parte de la naturaleza. No se está defendiendo, por tanto, una rígida disyuntiva naturaleza/sociedad o naturaleza/historia, al modo de los viejos historicismos. Por lo mismo, la propuesta tampoco puede equivaler a una resurrección de alguna modalidad, más o menos maquillada, de la dicotomía ciencias de la naturaleza/ciencias del espíritu. Habría de resultar, por lo dicho, insuficiente. ¿Por qué rasgo se tendría que hacer pasar la línea de demarcación? ¿Por la repetibilidad y la irrepetibilidad? Enseguida se nos revela como un criterio inútil, desde el momento en que la naturaleza también tiene historia. En el fondo, cuando consideramos a algo *repetible,* lo que estamos proclamando es que nos resulta *indiferente* en su individualidad. Basta con que alguien nos evoque el cálculo de Paul Chaunu, quien ha cifrado en más de 300 billones los hombres hoy ya muertos (es de suponer que todos diferentes e irrepetibles), para que la sospecha brote de inmediato. Ante un volumen así, la categoría de irrepetibilidad resulta escasamente útil. Esa *mayoría,* como la llamaban los griegos, formada por la comunidad de los muertos obliga a reconsiderar el criterio.

Pero no son los condicionantes originarios impuestos por la naturaleza los únicos que padecen los hombres. A ellos se les han añadido progresivamente los de su propio producto. Así entiendo la existencia de las llamadas leyes sociales. Hay momentos en que la sociedad se comporta con la misma apariencia de necesidad que la naturaleza. Pero ello puede deberse a una variación en la escala: los productos humanos alcanzan tal complejidad que parecen autonomizarse, funcionar con completa independencia de la voluntad de sus creadores (sería el caso del desarrollo tecnológico). A menudo parece olvidarse que, cuando se habla de leyes sociales, se está haciendo referencia al resultado del comportamiento de los mismos sujetos sometidos a ellas, esto es, a un artificio para designar regularidades de conducta —aunque la expresión *leyes* pueda despistar o confundir.

En realidad, todas las leyes se incumplen —incluidas las de las naturaleza: no habría más que pensar en las catástrofes—, la cuestión es qué deja al descubierto esa transgresión. En primer lugar su caducidad, rasgo que comparten con las leyes naturales. Por lo demás, esto constituye un tópico sobradamente conocido en historia de la filosofía. Será suficiente con dos ejemplos: Fontenelle en el siglo XVIII comparaba la fe de los antiguos en la invariabilidad de los cuerpos celestes a la fe de una rosa que proclamara que, hasta donde llega la memoria de las rosas, no ha muerto todavía ningún jardinero, y Bertrand Russell en *Los problemas de la filosofía* (1972, 61) ironizaba sobre las equivocadas expectativas de los pollos («el hombre que daba de comer todos los días al pollo, a la postre le tuerce el cuello, demostrando con ello que hubiesen sido útiles al pollo opiniones más afinadas sobre la uniformidad de la naturaleza»). Sólo que en el caso de las leyes naturales la caducidad ocurre a una escala tan excesiva para nosotros que es como si fueran eternas, mientras que en el de las sociales esa misma caducidad tiene lugar a ojos vista, en períodos temporalmente controlables. En segundo lugar, y lo que tal vez resulte más importante, la transgresión deja al descubierto el hecho de que la ley es violable a la misma escala a la que rige, que es la colectiva. Para el sujeto aislado, las leyes de la economía, pongamos por caso, poseen un carácter absoluto, fatal, esto es, se le presentan con la misma obligatoriedad que las naturales.

Pero es que, incluso aunque las leyes sociales no caducaran manifiestamente, o aunque su violación no pareciera posible, lo esencial subsistiría. La razón última de esa regularidad de los comportamientos humanos que denominamos leyes no se halla en ninguna determinación natural o fatalidad, sino en la voluntad (repárese en que no se ha escrito «en la conciencia») de unos hombres de perpetuar su dominio sobre otros. De lo que en la sociedad pueda haber de regular, de legaliforme, da cuenta la ciencia. La ciencia se ocupa de *explicar,* lo que equivale a relacionar con causas y, más allá, con leyes. Se suele reservar el término *comprender* para designar la aprehensión espiritual de los actos humanos dependientes de la voluntad o, con otras palabras, de los actos que son resul-

tado de motivos, cumplimiento de fines. Por no rehuir la formulación rotunda: comprensión es el modo en que el hombre se relaciona con los actos libres. En esta perspectiva, ni un *positivismo absoluto* ni un *comprensivismo absoluto* pueden resultar suficientes. Nuestra historia se halla entreverada de actos libres y comportamientos inexorables. La propuesta sólo puede ir en la dirección de anudar la dimensión comprensiva y explicativa. El equilibrio, en todo caso, es una cuestión histórica. Si se prefieren las palabras textuales de Marx:

> La figura del proceso vital social [...] se quita su místico velo de niebla solamente cuando está, como producto de hombres libremente unidos en sociedad, bajo su consciencia y es realizado según un plan.

Ahora bien, si la realidad social está constituida en lo fundamental por sujetos (es *un mundo de sujetos*), ello significa que se le debe introducir una dimensión dinámica, que en la imagen de la realidad construida por las ciencias no aparecía. Para éstas, la realidad se identificaba con *lo que hay.* En nuestra propuesta es *lo que hay más lo posible,* porque sólo en un mundo habitado por sujetos tiene cabida (y sentido) la posibilidad, de la misma forma que sólo una idea global del conocimiento puede aspirar a captar la rica plenitud de lo real.

Tras la crítica husserliana al modelo galileano de ciencia, estamos en condiciones de afirmar que la ciencia *no está a la altura* de la realidad globalmente entendida. Si a propósito de su tratamiento de la naturaleza se puede decir que la observación sensible es reconducida a los aspectos cuantitativos de figura, magnitud y movimiento de los componentes últimos de la materia, y que esta reducción equivale a un brutal empobrecimiento de nuestra experiencia, al hablar de la sociedad podemos decir que su equivalente está representado por el olvido de los motivos, por el desdén de la intencionalidad como nervio de las acciones humanas.

Frente a esto, el relato presenta como primera virtud la de liberar toda una calidad de experiencia, amordazada por el discurso científico objetivista. Éste, en realidad, sólo acepta las experiencias artificialmente producidas, es decir, los *experimentos,* y tiende a considerar la experiencia como cosa del conocimiento vulgar, probablemente porque no sabe qué hacer con ella. El relato, en cambio, se sitúa en una perspectiva en la que todo eso parece servirle. Por de pronto, el relato se inclina a individualizar su objeto, a considerarlo como un caso particular e irrepetible (cabe preguntarse si tendría sentido un relato de lo que siempre se repite), lo que le autoriza a hacerse cargo de toda una información que la descripción del científico desechaba. Esta explicitación y utilización del interés es lo que convierte al relato en irreductible a la descripción.

Ello no significa que el relato no incorpore información. Lo hace, sólo que integrándola en otro orden. Agnes Heller (1982) ha señalado que una historia constituye *una unidad organizada de información* del mundo en el que tuvo lugar el acontecimiento por narrar. Nos informa

de lo que sucedió, cómo sucedió y por qué sucedió, de una manera coherente aunque distinta a la empleada en las descripciones. Una historia representa una forma peculiar de recoger, organizar y transmitir información, que debe valorarse con criterios específicos y a la que hay que dirigir las preguntas que le son pertinentes. Nada tiene esto que ver, por tanto, con aquellas versiones de la comprensión que ponen el acento sobre lo intuitivo, empático, etc.

Las preguntas pertinentes se relacionan fundamentalmente con el sujeto, con lo que tienen las historias que éste (se) cuenta de ejercicio de algún rasgo fundamental. Quiere decirse que estas historias no constituyen, parafraseando a Rorty, un *espejo del pasado,* sino una *acción* del sujeto narrador, una iniciativa que emprende para ir configurando la propia identidad. Por eso lo que hay que exigirle al relato en primer lugar es una adecuación al sujeto. Así, el hecho de que todas las historias se narren desde la perspectiva de la conclusión se relaciona con la capacidad de aquél para proponerse fines. La teleología del relato es la forma narrativa más adecuada al real proceder de los hombres. Lo que hace el relato es incorporar ese elemento que ordena y funda la conducta de los individuos a su estructura de funcionamiento. En *Tras la virtud* (1987, 261) MacIntyre, polemizando con Mink —quien había escrito: «Las historias no se viven, se cuentan. La vida no tiene planteamiento, nudo y desenlace»—, sostiene lo siguiente:

> ... para identificar y entender lo que alguien hace, siempre tratamos de colocar el episodio particular en el contexto de un conjunto de historias narrativas, historias tanto del individuo del que se trate como de los ambientes en que actúa y que actúan sobre él. [...] Porque vivimos narrativamente nuestras vidas y porque entendemos nuestras vidas en términos narrativos, la forma narrativa es la apropiada para entender las acciones de los demás. Las historias se viven antes de expresarlas en palabras, salvo en el caso de las ficciones.

Esta prioridad al sujeto no tiene por qué significar un descontrol sobre el relato. Éste se halla sometido al control intersubjetivo. Más aún, sin esa ratificación ni al propio narrador le sirve (el relato es un espacio social en el que se configura la identidad). Debe quedar desechada, por lo menos en primera instancia, esa arraigada tendencia a identificar relato con «ficción privada». No hay peligro de volverle la espalda a la realidad porque con esa realidad, imaginaria en el fondo, nunca tenemos trato directo, ni siquiera cuando el relato se refiere al presente. Con lo que entramos en contacto es con un relato que, además de constituirse en el lugar del encuentro intersubjetivo, sirve al designio de homogeneizar la experiencia, de seleccionar, de entre la pluralidad de intensidades que cada individuo percibe, las relevantes, las constituyentes del objeto. La experiencia viva *no da conocimiento.* El conocimiento lo obtenemos a través del relato, que se convierte de este modo en lo que los comunicólogos llaman *referente primordial.*

Así como el vínculo con el sujeto evita el espejismo de la objetividad, entendida como *realismo,* así también la intersubjetividad sirve para evitar el individualismo. Porque la intersubjetividad no es total, sino sectorial: hay *haces* de sujetos, ligados por la coincidencia en sus proyectos (... y wittgensteinianamente se añadiría: «que comparten juegos de lenguaje»). No existe un solo relato verdadero. Se puede hacer una historia del poder y una historia de las víctimas. La diferencia radica en la clave de lectura que se proponga, en la *intriga* (P. Ricoeur) que se elija. Y esta intriga a su vez mantiene una conexión variable con las expectativas del narrador. El sujeto no es un ser esquizofrénico, escindido entre recuerdo y proyecto. Recordamos de acuerdo con lo que esperamos.

Ello significa que un teleologismo excesivo también se puede convertir en obstáculo. No siempre se cumple aquello de Aristóteles en el libro I, cap. I, de la *Ética a Nicómaco:* «Seamos con nuestras vidas como arqueros que tienen un blanco». Aludo a que resultaría abusivo deducir de la capacidad humana para proponerse fines la idea de que todas las existencias se ajustan al plan previsto, de que somos, sin objeción posible, el despliegue de lo que nos proponemos ser. Lo cual sólo en parte es obvio: no basta con hablar de imponderables, limitaciones o condiciones objetivas. El desajuste tiene algo de esencial.

Ahora bien, cabe plantearse si lo hasta aquí expuesto implica o no un deslizamiento hacia el individualismo o, en todo caso, si se han proporcionado los elementos para establecer la diferencia. Porque la reivindicación gnoseológica de las experiencias vividas, en la forma en que se nos aparecen, no se ha hecho sin reservas. Se ha hecho referencia a la intersubjetividad y al reconocimiento como piezas clave del discurso. El individuo todavía no es sujeto porque carece de identidad. La identidad es ese particular revestimiento que *los otros, los demás,* conceden al individuo —y por el que lo convierten en sujeto— a través del mecanismo del *reconocimiento.* En su texto *Humanismo del otro hombre* (1974, 112), Lévinas recoge la siguiente cita del *Talmud de Babilonia:* «Si no respondo de mí, ¿quién responderá de mí? Pero si sólo respondo de mí, ¿aún soy yo?». Es decir, que lo que el individuo se dice a sí mismo de sí mismo no es identidad, porque no ha sido sancionado socialmente, colectivamente o por su grupo. Esa idea suele ser un relato que se resiste a la intersubjetividad y que cabe allegar a lo que otro esquema conceptual denominó ideología.

3. SEGUNDA APROXIMACION AL SUJETO (MEMORIA Y DESEO)

En realidad, la distinción permanecerá en el estadio de lo programático en tanto no aborde la cuestión de la naturaleza de ese sujeto, del contenido de la identidad. Merece destacarse el carácter no individual de los ingredientes y de los procedimientos que constituyen al sujeto. Por de pronto, no hay identidad sin memoria. La memoria representa el ejerci-

cio de (auto) reconocimiento originario. Pone los materiales de la experiencia pasada al servicio de la configuración de una identidad. Lo que esta forma de hablar subraya es que —al margen de que la identidad sea un producto y no un don— la memoria no debe entenderse como espejo fiel o receptáculo neutro. Al contrario, es parcial, deformante, interesada (esto es, proyecta su interés sobre el pasado). Hay, es cierto, un uso criticable, por paralizador, de la memoria. Es aquel en el que se nos aparece como un dócil instrumento al servicio del individuo, cuya función sólo pudiera ser la consoladora de ratificar al individuo en su ser, a base de insistir en el registro de la nostalgia o de la evocación.

Pero la esencia de la memoria no consiste en eso. La memoria es condición de posibilidad para la existencia del pasado: dibuja la escena en la que ha de actuar el sujeto, que queda convertido en este sentido en un producto de la memoria. Que la memoria es un poder activo significa que su reivindicación, frente a los *presentismos* de todo tipo, tiene algo de ética. Somos no sólo aquello que nos contamos de nosotros mismos, sino también aquello que recordamos, aquello que nos atrevemos a recordar. Dicho en forma de precepto: hay que estar a la altura de la memoria. Por eso, un cierto uso de la nostalgia resulta rechazable desde esta concepción del sujeto. Nos reduce a epígonos de alguna lejana experiencia originaria. (Para cuando esa experiencia se localiza en la infancia puede resultar útil recordar aquello que escribía Cocteau en los *Cahiers:* «La infancia sabe lo que quiere. Quiere salir de la infancia. El malestar empieza cuando sale de ella».)

El trazo de la *actividad* —el trazo de la *producción* del sujeto— debe destacarse también a otro respecto. La presencia de los otros no se limita a la de ser mera caja de resonancia en el mecanismo del reconocimiento, testigos mudos de nuestra existencia o notarios de nuestra identidad. La capacidad de proponerse fines tiene como territorio privilegiado a los demás. En una relación afectiva, pongamos por caso, la otra persona se le aparece al sujeto como un mundo posible, como un entero universo de posibilidades. Los otros no son *el exterior;* se parecen más bien al aire de la paloma kantiana.

Vale la pena enfatizar en qué medida el sujeto es un ser excedido por las fuerzas que le atraviesan. También el amor, al igual que hace un momento la memoria, es un poder activo que sobrepasa con mucho la minúscula escala del sujeto. Se volverá sobre esto. Lo que en este momento interesa destacar es que en el sujeto existe una *profunda tensión esencial* que queda muy pálidamente reflejada en los fines concretos que se va proponiendo. Importa más la autoconstitución del sujeto que la obtención del objetivo señalado. La tensión hacia la posibilidad es el nervio del sujeto. De ahí que seamos más partidarios de utilizar el término *ilusión* que el de *esperanza,* para subrayar esta dimensión de supervivencia del sujeto frente a las expectativas que parece albergar la segunda.

Desde aquí se apreciará mejor el elemento de lo subjetivo que una ciencia naturalista de lo histórico-social no podía recoger: el sentido. Sen-

tido puede hacerse equivaler a dirección, a lugar hacia el que apuntan, con su inevitable torpeza, los actos y los proyectos de los sujetos. Algo que adquiere realidad como resultado de la acción. La narración es el procedimiento que intenta captar esa realidad cargada de sentido en que los sujetos habitan. Para ello no le sirven los procedimientos científicos, porque aparecen regidos por dos criterios insuficientes para dar cuenta de lo humano: la verdad y el error. Ambos presuponen una realidad estática, acabada, en última instancia creada, a la que el intelecto no hace más que adecuarse.

Pero el hombre que se equivoca todavía no es libre, precisamente porque nadie se equivoca a sabiendas. Sin embargo, sí que se miente a sabiendas (de hecho sólo se miente así). La mentira señala la presencia resistente del sujeto en medio del universo anónimo del lenguaje. Mentira es esa falsedad que depende del sujeto. Por otro lado, hay que intentar nombrar esa relación positiva entre sujeto y texto que el término verdad no consigue recoger. Nietzsche decía que «cada uno alcanza la verdad que es capaz de soportar», y Jaspers distinguía entre verdad científica, que es demostrable, ahistórica y universal, y verdad filosófica, cuyo sentido es el de ser la verdad de la existencia de quien la profesa y la propone al mundo; es una verdad cuya fuerza emana del testimonio de quien la defiende. Algo parecido a esto último propongo recoger bajo el rótulo *veracidad*. Veracidad vendría a ser esa verdad que sólo el sujeto puede decidir, en la que su adhesión a la idea constituye un argumento determinante. La solidez del nexo entre ambas nociones puede apreciarse *a contrario* en el trabajo del Vattimo «El ocaso del sujeto y el problema del testimonio», incluido en su libro *Las aventuras de la diferencia* (1986). Por su parte, Dilthey, en su trabajo «La comprensión de otras personas y de sus manifestaciones vitales», incluido en *Crítica de la razón histórica* (1986, 273), escribe a propósito de la expresión de la vivencia:

> No se la puede juzgar en términos de verdad o falsedad, sino de veracidad o carencia de ella, pues el fingimiento, la mentira, el engaño, rompen aquí la relación entre la expresión y lo espiritual expresado.

Tal vez ahora se entienda mejor algo que se decía antes, y es que frente a la descripción de la ciencia, que es siempre anónima, el discurso de lo humano, de lo histórico-social, ha de incluir al sujeto. Disponemos ya de los criterios con los que valorar esa presencia. Incluso podemos incorporar más presencias. Porque en el discurso del sujeto el destinatario está presente, proporcionando una clave de sentido para interpretar el texto. Éste puede perseguir determinados efectos: conmover, indignar, concienciar, enseñar... Nada de esto puede predicarse de la descripción, que utiliza como criterios ordenadores de la información unos parámetros abstractos, vacíos y universales. La descripción no puede tener efectos fuera del ámbito del conocimiento. Si los pretendiera, estaría dejando de ser científica, y si los obtuviera sin querer, no podría computarlos.

Hasta este momento hemos aludido a dos dimensiones de la naturaleza del sujeto —la memoria y el deseo— que se corresponden, porque sustentan y vehiculan, con la doble actividad del sujeto de narración del pasado y de proyección a lo por venir. Falta la tercera determinación, más propiamente trascendental respecto al individuo: el lenguaje. Si vale la pena subrayar el momento de la escritura es porque ella representa esa situación en la que, ante los propios ojos, el individuo se esfuerza por hacerse cargo del lenguaje, por incorporarse al universal. Y es que hay una dimensión fundamental de la identidad que sólo se alcanza merced al hecho de escribir. Esta dimensión poco o nada tiene que ver con la idea que el escritor pudiera tener de sí mismo. Al contrario, ésta acostumbra a funcionar como obstáculo para la emergencia de la identidad. Y viceversa: ello explica el carácter de sorpresa, de descubrimiento del propio yo que para el autor tiene su propia escritura. En una entrevista pensada como epílogo a la edición norteamericana de su *Raymond Roussel,* Foucault, que ya había reflexionado sobre este tema en su conferencia de 22 de febrero de 1969 «¿Qué es un autor?» (1985), afirmaba lo siguiente (hablando de Roussel):

> Hay una página muy bella en la que [Roussel] dice que después de su primer libro esperaba que, a la mañana siguiente, hubiera como un halo alrededor de su persona y que todo el mundo pudiera ver en la calle que había escrito un libro.

De hecho, concluye Foucault, «ése es el deseo que alimenta toda persona que escribe». Se empieza a escribir «para ser otro, distinto del que se es». A este respecto, podríamos añadir, los obscenos publicistas de dietarios íntimos han entendido muy poco de lo que representa la escritura. Cualquier texto es autobiográfico en una medida y de una forma que el autor apenas alcanza a vislumbrar.

4. LABILIDAD DEL OBJETO Y DIFICULTAD DEL CONOCIMIENTO

Probablemente éste constituya uno de los ejes del presente discurso por entero. El arco de la vida humana dibuja una tensión desde el individuo hacia el sujeto, que es el lugar en el que residen esos universales que nos constituyen. Hegelianamente se diría que el individuo es lo abstracto, mientras que el sujeto es lo concreto. El individuo es, si acaso, un singular, pero carente de contenido. El sujeto es ese espacio donde lo universal precipita en un concreto, ese lugar donde los universales ocurren. Aquello que decía Sartre de que «lo importante no es lo que hacemos de nosotros mismos, sino lo que nosotros mismos hacemos de lo que han hecho de nosotros» podría parafrasearse introduciendo una modificación al principio, y quedaría así: «lo importante no es lo que han hecho de nosotros, sino lo que nosotros mismos hacemos de lo que han hecho de nosotros». El individualista objetará que hay un ámbito en el que el indi-

viduo puede reclamar competencia exclusiva, y es el de la vivencia. La tradición diltheyana ha estudiado con atención este asunto. Es cierto que el conocimiento que tenemos de la vivencia goza del privilegio absoluto de la evidencia. Un sentimiento *es* en la misma medida que lo sentimos y *es como* lo sentimos. Lo que ocurre es que la vivencia por sí sola carece de valor gnoseológico, y no ya sólo porque confine en la individualidad, sino porque incluso puede acabar aniquilándola.

Pero la consideración del lenguaje como el primer gesto autónomo del sujeto no debiera identificarse con ningún alejamiento de la realidad. Convendría recordar aquí lo que quedó dicho del relato como *referente primordial* de una experiencia intersubjetivamente compartida, esto es, como la primera realidad comúnmente aceptable. El Ortega de *En torno a Galileo* hubiera dicho que la escritura es la instancia que *hace mundo*. Sin embargo, deducir de esto que el individuo es un ser silencioso, carente de todo discurso, resultaría equivocado. Habría que decir más bien que lo característico del discurso del individuo es *su exterioridad,* la ausencia de veracidad, si se quiere formular en negativo. Ocasionalmente podríamos servirnos de la categoría de ideología —criticable desde otros ángulos— para designar esos discursos globales establecidos con los que se suele colmar el anhelo de inteligibilidad, sofocar cualquier estupor, y que son aceptados acrítica, irreflexivamente. Las ideologías vendrían a representar entonces esas lecturas de lo nuevo que se lo dan todo hecho al individuo con el único objeto de mantenerlo en esa condición. La ideología, pues, proporciona los materiales con los que el individuo elabora la idea de sí mismo (que no la identidad).

La ideología no está sólo antes de la ciencia, como dijera Althusser: está también antes del pensar, que es cosa del sujeto. Pensar es solidario del sujeto y sus determinaciones; como, por ejemplo, la capacidad de proponerse fines. Una sociedad, al igual que un hombre, sólo se piensa para cambiar, en la perspectiva de la posibilidad. En la *Contribución...* Marx señalaba aquello tan conocido de que «los hombres sólo se plantean los problemas que están en condiciones de resolver». Lo pensable, podríamos decir, se mide en la tensión con lo posible. Pero repárese en que esto difícilmente puede constituirse en criterio para la identificación de la calidad de nuestros problemas. Antes bien al contrario, nos coloca ante la evidencia de la dificultad del presente momento histórico, dificultad que se podría formular como pregunta: ¿qué es ahora posible?

A este respecto conviene llamar la atención sobre un punto. Que el hombre «sólo se plantee aquellos problemas...», etc., no significa que se los plantee todos necesariamente. La posibilidad es condición necesaria, pero no suficiente. Hay que contemplar la idea de que los hombres hayan *dejado pasar,* sin planteársela (o planteándosela mal, por supuesto), una situación históricamente favorable. Quizá sea ya demasiado tarde (quiero decir *definitivamente tarde*) para cualquier proyecto emancipador. Raymond Aron se ha referido a esa cuestión en general en su excelente *Dimensiones de la conciencia histórica* (1983). Advierte allí contra

lo que llama «ilusión retrospectiva de fatalidad», y recuerda a los historiadores que en diversos instantes «el destino ha vacilado». Considerar el pasado en términos de fatalidad puede resultar consolador, ciertamente, sobre todo cuando se escribe la historia desde la perspectiva de los perdedores. Pero es evidente que los que ganan no tienen siempre de su lado la razón o el destino. A menudo les basta con tener la fuerza.

Esta actitud tiene una específica traducción en el plano de las ideas. Entender que el hecho de que algo haya sucedido garantiza la existencia de una ley equivale a identificar, confundiendo, lo irreversible con lo necesario, al expulsar el azar del pasado y reenviarlo perpetuamente hacia el futuro. Aquél queda convertido de este modo en el dominio privilegiado de las hipótesis *ad hoc* en el que parece regir el lema «puesto que ocurrió, ha de poder ser explicado». Ahora bien, esa actitud, que respecto al pasado parece cumplir la función de sancionarlo, desarrolla unos efectos característicos respecto al futuro. La tendencia a ubicar en lo porvenir el azar se diría relacionada con la voluntad de salvaguardar unas determinadas calidades de experiencia para el sujeto, frente a la presión del conocimiento. Cuando adquirimos noticia de lo que previsiblemente va a ocurrir, recortamos nuestra actuación, la acomodamos a la advertencia. Nuestro mismo comportamiento queda así incorporado a la previsión. En el campo de la sociología, los especialistas denominan a este fenómeno «la profecía que se cumple a sí misma» (o «autocumplida»), y fue en su momento un punto importante en las críticas a la capacidad de predicción del marxismo. (Aunque subsiste el problema de la *dirección* —o de la *interpretación de*— ese cumplimiento. La prohibición de hacer públicos resultados de encuestas inmediatamente antes de una jornada electoral no nos permite saber el signo de esa incidencia. Tanto puede reforzar al mejor colocado como generar un movimiento de solidaridad hacia el presunto perdedor.) Desde el punto de vista de la calidad de la experiencia, rebajamos nuestra disponibilidad casi hasta hacerla desaparecer. Nos inmunizamos al precio de hacernos insensibles.

A menudo se designa como acontecimiento ese suceso extraordinario, por lo general imprevisto, que colma de intensidad un instante de la experiencia. En la literatura sobre este tema hay una cierta tendencia a aproximar el acontecimiento a lo azaroso sin más (Baudrillard constituiría un buen ejemplo de lo que decimos). Planteado así, no sólo podría suceder que el concepto resultara inútil, sino peligroso. De ahí que convenga introducir una matización (considerar al acontecimiento como *un raro azar*), aunque sólo sea para anunciar la diferencia. El peligro de la noción sería deslizarnos hacia una representación pasiva, abandonista, de la propia existencia y, por extensión, de la historia humana en su conjunto. El acontecimiento vendría a ser el sueño que le queda al sujeto en una realidad sin posibles. La conocida tesis gramsciana según la cual las sociedades que ven lejana la revolución se piensan a sí mismas en términos de leyes históricas, en tanto que las que la sienten próxima prefieren hacerlo en términos de voluntad libre de los hombres, podría com-

pletarse hoy añadiendo que las sociedades resignadas o indiferentes ante su futuro se piensan en términos de acontecimiento.

De ahí la propuesta de localizar el acontecimiento en la intersección entre el orden causal y el orden intencional o entre órdenes intencionales de distinto signo. Al introducir la acción humana —el orden intencional—, el peligro del abandonismo se aleja, porque lo que nos ocurra, por sorprendente que parezca, será efecto, remoto o próximo, de nuestra propia acción. Pues bien, todas las alusiones críticas precedentes a un teleologismo ingenuo, sin reservas, apuntaban hacia aquí. Ahora vemos que cuando aumenta la complejidad del medio en el que el sujeto ejerce la tarea que le es propia, lo extraordinario es que se produzca un ajuste perfecto entre intención y resultado. Lo normal es más bien que el sujeto no controle los efectos de su acción. Hasta tal punto ello es así que incluso los propios científicos han terminado por utilizar un concepto específico para designar una de las modalidades, la positiva, de este desajuste. Los autores anglosajones hablan de *serendipity* para designar el «error fecundo», el «encontrar lo que no se ha buscado» (Colón partiendo hacia las Indias y topándose con América).

Importa resaltar que esta capacidad distorsionadora del sujeto sobre el curso de la historia no se deja leer fácilmente en clave de racionalización, por más que puedan ser racionales los propósitos de sus acciones. Tampoco parece tratarse de un desfase coyuntural entre conocimiento y resultados. Al contrario, la tendencia histórica parece ser un descontrol creciente por parte del hombre de sus propios productos. Lejos de reducirla, el hombre ha venido a complicar la de por sí inagotable complejidad de lo real.

¿Significa esto que el acontecimiento es todo lo que se le escapa de las manos al sujeto? No, porque entonces tendríamos que predicar la condición de acontecimiento acerca de demasiadas cosas. El acontecimiento se adorna de una determinación fundamental: ese estallido de intensidad a que se aludía antes, y que ahora estamos en condiciones de recuperar. Lo que convierte el acontecimiento en una experiencia, ya no sólo diferente, sino desbordante, es que tiene *demasiado sentido,* mucho más del que estamos acostumbrados a soportar. Intento referirme, por ejemplo, a esas situaciones, que presentimos históricas, y ante las que a menudo no sabemos cómo reaccionar precisamente por su ostentosa trascendencia. Por así decir, se nos ha devuelto un hecho de proporciones inabarcables en una sola vez, cuya inteligencia acaso se demore a lo largo del tiempo. Lo cual lleva a pensar que en ocasiones se califica como opacidad lo que en realidad es desmesura en el sentido. Cuando se acude a testimonios personales o a crónicas de lo que ahora sabemos que fue una conmoción histórica, a menudo surge la sorpresa. Sus protagonistas parecían no entender gran cosa: fácilmente consideraban, por ejemplo, que lo que estaba ocurriendo carecía de importancia. (Desde una cierta ortodoxia el Lukács de *Historia y consciencia de clase* denunciaba «la incapacidad de los pensadores e historiadores burgueses para percibir los acon-

tecimientos presentes de la historia como acontecimientos históricos y mundiales». Pero, por ejemplo, los análisis de Robert Paris, tanto en *Histoire du fascisme en Italie* como en *Los orígenes del fascismo*, han mostrado que esta incapacidad no tiene nada de exclusivamente «burguesa».)

La incapacidad se relaciona con esa condición, que acompaña al hombre, de ser el más importante elemento generador de azar que hay en la realidad —tantas son las consecuencias que en múltiples campos tiene cualquier acción suya—. Es a esta avalancha de imprevistos que el hombre desencadena con su obrar y que los demás hombres y el entorno en general multiplican hasta el infinito a lo que he propuesto denominar exceso de sentido. No se trata, por tanto, de beneficiarse del privilegio del presente, del que tan difícil resulta ser contemporáneo, como ya señalara Debray. Apenas hará falta subrayar que dicho exceso de sentido tarda en ser asimilado por los sujetos, lo que también podría formularse diciendo que *los acontecimientos tardan en mostrar todo su sentido*.

5. CONCLUSION

A la vista de lo expuesto, la inteligibilidad de lo humano —entendido como se dijo: como un mundo de sujetos— ha de apuntar hacia lo que tradicionalmente se ha denominado *unificación de la experiencia* y que algunos autores, como Benjamin (1970), han preferido calificar como *experiencia no mutilada*. He aludido a la impotencia de la ciencia para asumir esta tarea. No dispone de *modo* para registrar la inagotable riqueza de la experiencia ni de *lugar* donde residenciarla. El viejo monopolio de un cierto tipo de procedimientos ha de ser cuestionado. La inteligibilidad de lo humano en general, y de esos *momentos mayores* de su experiencia que son los acontecimientos en particular, pasa por poner a su servicio todos los procedimientos a nuestro alcance.

Feyerabend, por ejemplo, nos ha propuesto hacer más cine, argumentando las limitaciones de las formas puramente conceptuales. Éstas, piensa Feyerabend, no se hallan en condiciones de hacerse cargo de la naturaleza contradictoria de todo hecho histórico, y disuelven el antagonismo en la homogeneidad del lenguaje abstracto. *Mostrar* es la manera de impedir que el discurso abstracto avance beneficiándose de la equivocidad del lenguaje. La propuesta corre el peligro de recaer en un ingenuo empirismo, como si esa realidad *mostrable* fuera un referente inequívoco, cuando sabemos bien, entre otras cosas porque el propio Feyerabend nos lo ha dicho en otros textos, su carácter de construcción, de producto. En el capítulo 17 del *Tratado contra el método* (1981) comparaba el modo en que la ciencia opera con la experiencia y el modo en que lo hace el mito para concluir que tanto éste como las epopeyas «son las únicas formas de explicación y de representación que hacen justicia a la complejidad de los fenómenos».

No habría que distraerse demasiado con estos aparentes cambios de preferencia desde el cine hacia la epopeya. Lo que importa es la crítica al monopolio por parte de algún procedimiento gnoseológico o, a la inversa, la afirmación de pluralismo. La ciencia es, ciertamente, un depósito de conocimiento pero a idéntico título que muchas otras creaciones de tradiciones no científicas (tragedias, poemas épicos...), las cuales también presentan un contenido factual sólo que integrado en una unidad de estructura diferente a la de un texto científico. Más aún, esta unidad en ocasiones es capaz de reflejar el movimiento del pensamiento en una forma que al discurso científico le parece vetada. La *Orestiada* de Esquilo, según Feyerabend, combina la exposición factual de condiciones sociales con la crítica de esas condiciones y la sugerencia de una alternativa. Piensa a la vez la triada descripción-valoración-prescripción.

Feyerabend ya sabe que esa realidad a la que se apela es en buena medida una construcción nuestra. Lo que niega es que sea una construcción uniforme u homogénea. Podría decirse que su aportación consiste en reinterpretar el tópico de la carga teórica del lenguaje observacional, el goethiano «se ve lo que se sabe» que en nuestros días ha teorizado Hanson (1977), ampliando al máximo el contenido de la teoría. Lo que condiciona y filtra nuestra percepción de la realidad no es sólo el conocimiento científico, sino todo un conglomerado de nociones, advertencias y expectativas de muy variado signo. Cualquier percepción, inicialmente vaga, adquiere entidad merced a esa constelación de pensamientos, sentimientos, temores, ilusiones y recuerdos con los que mediatizamos nuestro trato con el mundo.

En *Introducción sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral* (1974) afirmaba Nietzsche: «El mundo nos *parece* lógico porque *nosotros* mismos lo hemos logicizado antes». Pues bien, a propósito de nuestro mundo humano habría que decir que, además de logicizarlo, lo hemos literaturizado, lo hemos narrativizado, porque esas estructuras nos parecían las más adecuadas al ingrediente principal del mundo histórico y social, los sujetos. Por eso, quienes renuncian a estos procedimientos a menudo *no entienden* lo que ocurre —en especial los acontecimientos—: no reconocen como suyo lo que la realidad social les devuelve.

La propuesta de la narración se plantea con una voluntad de síntesis. Ella vendría a ser el lugar en el que los diferentes procedimientos existentes depositan su particular aportación a una experiencia unificada, la unidad mayor en la que quedarían integradas de acuerdo con la estructura del sujeto y del conocimiento que hasta aquí se ha venido dibujando. La propuesta de la narración es una propuesta compleja, como la realidad misma. La narración podría ser el espacio de la reconciliación entre los diversos saberes y discursos acerca de lo humano. Se opone en este punto a la reducción, propia de la ciencia o del pensamiento filosófico tradicional, porque considera lo humano como relativo y ambiguo, móvil y cambiante.

Así, los procedimientos explicativos no quedan descartados, pero sí relativizados. Se ha introducido la sospecha, irreversible, de que lo excluido por su reduccionismo es en muchos casos lo esencial. Pero tal reduccionismo no es gratuito o aleatorio, sino que está inscrito en la naturaleza misma del procedimiento. La explicación se allega al orden de la denotación, mientras que la comprensión, por citar su pareja habitual, lo hace al de la connotación. De la connotación se suele predicar la ambigüedad, pero habría que añadir que ello no siempre representa una objeción. La ambigüedad se relaciona con el sentido más que con el significado, aunque no tiene inconveniente en que coincidan (admite la referencia, pero se niega a imponerla). De las mejores formulaciones ambiguas podría decirse que lo suyo es un exceso antes que una carencia: la formulación ambigua *dice de más*.

Pero lo que tal vez resulte más importante de la connotación es su ambición por recoger en las palabras no sólo lo nombrado sino las resonancias y evocaciones de que ésta se reviste. La connotación nos coloca ante la evidencia de la condición colectiva del lenguaje. Como ha escrito J. L. Austin (1975):

> ... nuestro común *stock* de palabras incorpora todas las distinciones que los hombres han hallado conveniente hacer, y las conexiones que han hallado conveniente establecer, durante la vida de muchas generaciones; seguramente es de esperar que éstas sean más numerosas, más razonables, dado que han soportado la larga prueba de la supervivencia del más apto, y más sutiles, al menos en todos los asuntos ordinarios y razonablemente prácticos, que cualesquiera que plausiblemente usted o yo excogitásemos en nuestros sillones durante una tarde —el método alternativo más socorrido—.

Un rígido denotativismo termina obviando lo esencial. Por ello, nada hay de contradictorio en valorar la connotación, porque ella es, es definitiva, la huella que la historia deja sobre la superficie del lenguaje.

Si todo esto necesitara un rótulo, se le podría colocar uno de origen weberiano. Max Weber hablaba de que las ciencias han *desencantado* el mundo, han *absorbido su magia*. Pues bien, acaso sea eso lo que haya que recuperar, sólo que en un estadio superior que no renuncie a las aportaciones de la ciencia. A la liberación de esa nueva experiencia se le denominaría entonces *reencantamiento del mundo*. Entender el presente —cuestión por la que se había empezado— termina por identificarse con reconocer nuestra condición de sujetos y ejercer como tales. Pero no de cualquier manera, claro está. Alguien —no consigo recordar quién— lo dijo una vez de una forma tan bella como luminosa: «De todas las narraciones, la mejor, la privilegiada, es la narración de la vida como hubiéramos querido que fuera». A esta consideración, de orden fundamentalmente ético, se le podría contraponer aquella otra planteada por Kundera en su novela *La inmortalidad*: «a uno [...] le molesta oír relatar su vida en una interpretación distinta de la propia».

BIBLIOGRAFIA

Austin, J. L. (1975), «Un alegato en pro de las excusas», en *Ensayos filosóficos,* Revista de Occidente, Madrid.

Aron, R. (1983), *Dimensiones de la conciencia histórica,* FCE, México.

Benjamin, W. (1970), «Tesis de filosofía de la historia», en *Angelus Novus,* EDHASA, Barcelona.

Cruz, M. (1986), *Narratividad: la nueva síntesis,* Península, Barcelona.

Danto, A. (1989), *Historia y narración,* Paidós, Barcelona.

De Certeau, M. (1975), *L'écriture de l'histoire,* Gallimard, Paris.

Dilthey, (1986), «La comprensión de otras personas y de sus manifestaciones vitales», en *Crítica de la razón histórica,* Península, Barcelona.

Ferry, L. y Renaut, A. (1985), *La pensée 68. Essai su l'anti-humanisme contemporain,* Gallimard, Paris.

Ferry, L. y Renaut, A. (1987), *68-86. Itinéraires de l'individu,* Gallimard, Paris.

Feyerabend, P. K. (1981), *Tratado contra el método,* Tecnos, Madrid.

Foucault, M. (1985), *¿Qué es un autor?,* Universidad Autónoma de Tlaxcala.

Hanson, N. R. (1977), *Patrones de descubrimiento,* Alianza, Madrid.

Heller, A. (1982), *Teoría de la historia,* Fontamara, Barcelona.

Lasch, C. (1984), *The minimal self,* Picador, London.

Lévinas, E. (1974), *Humanismo del otro hombre,* Siglo XXI, México.

Lozano, J. (1987), *El discurso histórico,* Alianza, Madrid.

Lukács, G. (1969), *Historia y consciencia de clase,* Grijalbo, México.

MacIntyre, A. (1987), *Tras la virtud,* Crítica, Barcelona.

Nietzsche, F. (1974), «Introducción teorética sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral», en *El libro del filósofo,* Taurus, Madrid.

Russell, B. (1972), *Los problemas de la filosofía,* Labor, Barcelona.

Ricoeur, P. (1987), *Tiempo y narración,* Cristiandad, Madrid.

Stone, L. y Hobsbawm, E. (1982), «La historia como narrativa»: *Debats, 4.*

Topolski, J. (1984), «El relato histórico y las condiciones de su validez», en Varios, *Historia y diversidad de las culturas,* Serbal/UNESCO, Barcelona.

Vattimo, G. (1986), «El ocaso del sujeto y el problema del testimonio», en *Las aventuras de la diferencia,* Península, Barcelona.

White, H. (1987), *The Content of the Form,* The John Hopkins University Press, Baltimore y London.

EL TIEMPO COMO INTERRUPCION DE LA HISTORIA

Reyes Mate

«El tiempo» es el capítulo de cualquier biografía intelectual en el que el pensador echa el resto. Bajo su abstracción hay un pálpito vital, de tal suerte que en la concepción del tiempo se refleja como en un espejo el talante de toda una cultura. Walter Benjamin no es una excepción y él, que tan seguro estaba de la originalidad de su filosofía, no vio mejor manera de proclamarlo que llamando la atención sobre la novedad de su tratamiento del tiempo.

Benjamin cifra su novedad en un *giro copernicano* y lo explica de la manera siguiente:

> Hasta ahora se tomaba al pasado como punto fijo y se pensaba que el presente tenía que esforzarse para que el conocimiento se asiera a ese sólido punto de referencia. Ahora, sin embargo, esa relación debe cambiar en el sentido de que el pasado se convierte en envite dialéctico, en acontecimiento de la conciencia despierta. La política ostenta el primado sobre la historia. Los hechos son algo que nos golpea; asirles es tarea de la memoria. El modelo de la memoria es el despertar: una experiencia en la que nos gozamos con el recuerdo de lo familiar, de lo ordinario, de lo que más nos importa. Lo que Proust significaba con los cambios que sufren los muebles de una habitación semioscura en el momento del despertar, lo que Bloch entiende por lo oscuro del instante vivido, todo eso es lo mismo que hay que asegurar aquí, en el ámbito de lo histórico y colectivo. Existe un todavía-no-saber consciente del pasado cuya exigencia tiene la estructura de un despertar (Benjamin, 1972, I, 490-491).

Ahí están señalados los tres rasgos caracterísiticos de su idea de historia: *a*) *la autonomía del pasado*. El pasado no es un punto fijo a disposición de un conocimiento riguroso que quiera apoderarse de lo que realmente ha sido sino que, muy al contrario, el pasado tiene vida propia y es capaz de sorprender a la conciencia presente, asaltándola; *b*) *la memoria y no la ciencia* aprehende ese pasado. Hay efectivamente una ciencia

histórica capaz de reconstruir con vestigios del pasado toda una civilización antigua; pero también hay un pasado del que no hay rastro material y que sólo por el recuerdo llega a hacerse presente: ése es el interesante, porque es el que de ninguna manera está presente; *c) primado de la política* sobre la consideración meramente histórica. El pasado, lo histórico, no interesa como *reconstrucción* sino como *construcción,* esto es, en función de un cambio del presente. Por eso es político.

I. UN PLANTEAMIENTO POLEMICO

El planteamiento es altamente polémico. Benjamin se rebela contra las filosofías de la historia que se han impuesto con la Modernidad al tiempo que, por elevación, toca en la línea de flotación del pensamiento occidental.

1. *Contra las teorías del progreso*

En primer lugar, contra las teorías del progreso (Benjamin, 1972, I, 691-707)[1]. Para expresarse mejor, Benjamin recurre a la figura del *ángel de la historia* (1973, 183)[2]. El punto de partida es el cuadro de Paul Klee llamado *Angelus novus:* un ángel con las alas desplegadas es impulsado hacia adelante por un fuerte viento que viene del paraíso. El ángel, aunque vuele hacia adelante, mira hacia atrás con rostro desencajado porque observa cómo su vuelo provoca un montón de escombros y cadáveres, sin que pueda detenerse, aunque bien lo desea. A ese poderoso viento que nos arrastra violentamente llamamos los humanos «progreso». En esta compleja y bien elaborada imagen llaman la atención los detalles: en primer lugar, las miradas, la del ángel y la de *nosotros.* Miramos al mismo sitio y vemos cosas diferentes: el ángel ve desastres, escombros y cadáveres; nosotros contemplamos el progreso. Coincide la visión del ángel con la idea de Marx cuando decía, a propósito de las contradicciones del progreso, que «se asemejaba a aquellos horrorosos dioses paganos que libaban el néctar en la calavera de los vencidos» (Marx y Engels, 1966, I, 330). El progreso está sembrado de cadáveres abandonados en la cuneta. No hay que perder de vista, en segundo lugar, que este ángel es *de la historia,* esto es, quiere hacer historia pero como un buen ángel: mirando hacia atrás. En la cultura bíblica, que es la suya, el camino a seguir es lo que queda detrás. Por eso tiene el rostro vuelto, hacia el

1. Existen diversas traducciones al castellano; seguiremos la de J. Aguirre, en Benjamin (1973, 177-191).

2. Es la tesis IX. En los momentos cruciales Benjamin echa mano de una imagen para expresar su pensamiento, lo que no facilita la interpretación de su pensamiento. Las famosas *Tesis* comienzan con la imagen de la partida de ajedrez entre el robot programado para ganar y el enano camuflado en los faldones de la muñeca turca: ahí están señalados como en filigrana los grandes actores de sus *Tesis:* judaísmo y marxismo *versus* racionalidad occidental dominante.

paraíso. Lo que pasa es que del paraíso no viene ayuda sino un viento huracanado que impide al ángel pararse y echar una mano a los caídos y hasta resucitar a los muertos. No puede. Finalmente, ¿de qué lado está Benjamin? En la imagen se habla del ángel y de nosotros. Benjamin está con el *nosotros*. La cultura del ángel ayuda a ver la realidad, desvela el costo del progreso, pero el ángel no tiene respuesta. La responsabilidad de la historia es nuestra.

Sería erróneo deducir de lo dicho que Benjamin está contra el progreso: está contra las teorías del progreso, esto es, contra la pretensión de convertir al hombre en un *progresista* que interiorice la lógica del progreso y de esta manera le reproduzca indefinidamente. Cuando el progreso se convierte en el objetivo *(telos)* de la humanidad y no la humanidad en objetivo del progreso, se produce un fenómeno político que Benjamin observa críticamente en la cultura política de la izquierda de su tiempo[3]. Lo que observa en la socialdemocracia son «rasgos tecnocráticos que encontraremos más tarde en el fascismo» y cuya consecuencia más inmediata es la de vaciar a la historia de sujeto transfiriendo la responsabilidad de la misma a anónimos mecanismos deterministas. La desubjetivización conlleva exculpación y por tanto irresponsabilidad ante el costo de la historia, es decir, ante las muertes y sufrimientos de generaciones pasadas que tanto aterrorizaban a nuestro ángel.

Estamos ante un caso en el que el error teórico ha derivado en irresponsabilidad política. Benjamin critica una determinada filosofía de la historia (la del progreso) pero está pensando en las ideologías y organizaciones políticas que la han puesto en práctica: «Nada ha corrompido tanto a los obreros alemanes como la opinión de que nadaban a favor de la corriente»[4].

Las interpretaciones deterministas del materialismo histórico que echaban sobre extrañas leyes de la naturaleza o de la dialéctica la responsabilidad de los sujetos históricos, eso ha hecho más daño a la izquierda que todos sus enemigos de clase. Benjamin lamenta que la socialdemocracia se haya olvidado de Marx, del Marx que señalaba la ambigüedad del progreso y del que, en Gotha, protestó sin éxito contra la unidimensionalidad de las *fuerzas productivas*.

Bajo el concepto de «progreso» caen, pues, las versiones progresistas del tiempo tales como las filosofías idealistas de la historia, el evolucionismo, el optimismo militante, hasta las utopías, esto es, todos aquellos planteamientos que ven el presente en función del futuro, con lo que se admite que el presente pueda ser el costo de la felicidad de las generacio-

3. Véase la tesis XI (en Benjamin, 1973, 184), donde se critica la unidimensionalidad del trabajo o de las fuerzas productivas en la explicación de fenómenos sociales.

4. Esta desubjetivización de la historia y despolitización de la política se aprecia ya en el mismo Engels. ¿No escribía a A. Sorge que «nosotros podemos cruzarnos de brazos y dejar que nuestros enemigos nos hagan el trabajo»? Carta del 7 de marzo de 1884, en MEW 36, 123. Tampoco Marx escapa a estas simplificaciones: «el modo de producción capitalista genera con la necesidad de un proceso natural su propia negación». Lo dice en *Das Kapital,* MEW, 23, 791.

nes futuras. La almendra de esta aversión progresista reside en el convencimiento de que ahí no hay ningún progreso, ni futuro alguno, sino tan sólo una prolongación del presente, con lo que los protagonistas de la felicidad futura serán los herederos de quienes la disfrutan ahora.

2. *Contra el historicismo*

En segundo lugar, contra el historicismo. Historicismo es un polisémico término. A la filosofía de la Ilustración, para la que «el proceso histórico es contemplado como la progresiva manifestación de lo que el hombre, en cuanto especie humana, siempre ya es» (Schnädelbach, 1974, 24), responden gentes como Herder y Moses con una apuesta por la *individualidad histórica,* es decir, frente al modelo de una naturaleza siempre igual a sí misma, aunque desplegando en el tiempo sus virtualidades, proponen éstos algo así como *una historización de la historia,* en base a concebirla desde el individuo y desde lo concreto.

Por más que Benjamin comparta la crítica a filosofías de la historia de corte hegeliano, en absoluto bajará la guardia respecto a la peligrosidad del historicismo. Así, en la tesis séptima Benjamin hace suya la recomendación de Fustel de Coulanges, quien aconsejaba a quien quisiera revivir una época pasada que olvidara la historia que la cuenta, la celebra y la transmite. Benjamin está polemizando con el historicismo. Ese viaje al pasado, en efecto, valiéndose de las tradiciones y de la cultura sólo denota pereza y acedia: un dejarse llevar que no conduce a ninguna parte y que sólo produce tristeza y frustración de quien está disconforme con su suerte. El hilo conductor que nos lleva desde nuestro interés presente hasta el pasado por el camino de lo transmitido es el hilo que ata la parte transmitida —que es la de los vencedores de ayer— con la curiosidad presente por el pasado, que es la de los dominadores de hoy. Lo que llamamos cultura es la herencia acumulada y transmitida por los vencedores, fruto de sus triunfos y que es, por tanto, un botín. Transitar por ese camino es reproducirle. Por eso el historicismo es la ideología de los vencedores. Frente a él, Benjamin propone un contraataque: «pasar a la historia el cepillo a contrapelo». Esta conocida y repetida imagen se opone a la del «cilindro roñoso que incesantemente se pule»; si con esta última imagen se expresa la actitud de sacar brillo a lo existente, con aquélla se da a entender el desinterés por lo que está en circulación y el afán por encontrar algo del origen pero que nunca bajará por los cauces establecidos.

Tres son los puntos que el historicismo somete a discusión (Benjamin, 1972, I, 1.240-1.241):

a) El concepto de *historia universal.* Benjamin enfrenta a Ranke contra Hegel para distanciarse de ambos. Si para Hegel la historia es «el progreso en la conciencia de la libertad» (la conciencia es la del «Espíritu del mundo», por supuesto), para Ranke la historia es la suma de la his-

toria de los pueblos. No existe un Espíritu del mundo sino pueblos con espíritu. No hay progreso porque en este asunto «nadie es más que nadie» (en alemán, *Epochenparität).* Cada época es un destino singular e inconmensurable y su sentido no puede consistir en entregarse a otra época superior. En sí misma es absoluta. En el historicismo lo universal sería algo así como el *esperanto*, un precipitado de todas y cada una de las partes, es decir, la negación de lo universal que tiene que ser algo superior a la suma de las partes.

Benjamin coincide con el historiador en la crítica a la historia como «gran relato». La historia queda rota en imágenes y constelaciones. Pero hay una diferencia entre ambos bien señalada por Benjamin al decir que el momento presente es como el Juicio Final, en el que se decide toda una historia que ha sido (Konnersman, 1989, 84). Los momentos no se sobreponen ni se agregan unos a otros como si no tuvieran relación entre sí; al contrario, cada momento presente puede sentenciar la historia, puede hacer justicia a las injusticias históricas. Es como su Juicio Final. Al historicismo le interesa el presente dado, por eso busca confirmación científica en el pasado, convirtiendo al pasado (al «érase una vez») en algo muerto, inerte, siempre a merced del primer postor. A Benjamin le interesa el pasado posible, el que aún no ha tenido lugar pero que es posible si el presente se deja asaltar por esa parte inédita del pasado que pugna por hacer valer sus derechos; lo importante es, pues, el presente, pero no un presente visto como la última etapa de una historia que se reconstruye desde la ciencia sino que se construye desde la memoria. De esta manera Benjamin rehabilita de alguna manera el concepto de *historia universal* no en el sentido de imaginar un cuadro onmicomprensivo compuesto por toda la realidad sino estableciendo una conexión entre todos los acontecimientos y haciendo que su sentido final se juega en cada instante (Benjamin, 1972, I, 1.239).

b) Para el historicismo, la historia «es algo que se cuenta». Aunque sea ésa una idea cara a Benjamin, ahora se ve obligado a liquidar la pretensión del historicismo de construir la historia con relatos. Se refiere a los *grandes relatos,* a esas monumentales historias de los hombres y de los pueblos como si ahí se aprehendiera a la historia. Ahora resulta que con esas construcciones no nos enteramos de nada. Donde realmente se ponen de manifiesto los intereses y anhelos de la humanidad es en lo pequeño. Y es que «es más difícil honrar el recuerdo de los sin-nombre que el de los famosos... La construcción histórica se dedica al recuerdo de los sin-nombre» (Benjamin, 1972, I, 1.241). Un antídoto contra la querencia épica es el método marxiano en *El Capital*: ahí se muestra cómo las claves de la historia residen en lo escondido, en las relaciones de producción y no en vistosas apariciones de los «grandes hombres», como quería Hegel.

c) El historicismo se ha dotado de un perfeccionado instrumento para relacionar dos momentos tan distantes como el presente y el pasado: *la empatía.* Pues bien, para Benjamin esa complicidad entre el historiador

y la historia es el bastión más peligroso del historicismo, pues esconde, pese a las apariencias, una comunidad de intereses. La *empatía* es, en efecto, el puente que tiende el presente al pasado para que éste refuerce a aquél. Es un negocio de fuerza, de poder, por eso se busca al pasado con poder que es el de los vencedores y quien lo busca es el heredero de aquél y que quiere triunfar hoy. De ahí la dura diatriba benjaminiana: «los dominadores de cada momento son los herederos de quienes siempre han ganado en la historia» *(Ibid.).* La empatía es un ingenioso invento con el que se benefician los vencedores de ayer y los dominadores de hoy. Si se supedita la posibilidad de conocer el pasado a la *empatía,* los triunfadores de antaño pueden descansar tranquilos pues gracias a sus herederos siguen ganando batallas; su causa sigue viva y gozando de buena salud. Los dominadores de hoy, por su parte, pueden presentarse ante sus contemporáneos no como tales sino como defensores de la historia, como cultivadores de los valores recibidos, como un momento más en la tradición de todos. El problema es que toda esa cultura que media entre el presente y el pasado es un botín que debe «su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también a las fatigas sin-nombre de sus contemporáneos». Ahora bien, si no somos capaces de distinguir en el hecho cultural el momento de creación artística y de la barbarie, la *empatía* acaba siendo fatalmente el camino real de la barbarie, que así se transmite y se reproduce.

II. EL SUJETO DE LA HISTORIA

En una reflexión sobre la historia es inevitable la pregunta por el sujeto capaz de llevarla a cabo. Ese sujeto ha recibido diferentes nombres: el «designio de la naturaleza», en Kant; el «Espíritu del mundo», en Hegel; el proletariado, en Marx... Tampoco Benjamin escapa al problema y se puede percibir su originalidad comparándole con Marx.

Para Marx el sujeto de la historia es el sujeto de la revolución, es decir, alguien que puede acabar con las injusticias presentes, alguien que al romper sus cadenas no sólo se libera a sí mismo sino que libera incluso al carcelero de su inhumanidad. Para Benjamin el sujeto de la historia es «la clase que lucha», pero no se la puede identificar con la del proletariado revolucionario. Entre Marx y Benjamin media un abismo muy significativo. Veamos.

Para Benjamin la clase que lucha se hace sujeto histórico no al tomar las armas sino al hacerse con las letras, esto es, se hace sujeto de la historia al hacerse con un determinado conocimiento que no tenía. El acento no se pone en *hacer* la revolución sino en *conocer* (la historia y a sí mismo). El sujeto no está dado, tiene, al contrario, que constituirse y como esa constitución *adviene* del pasado es por lo que el sujeto de la historia benjaminiano se alimenta no tanto de utopías (el sueño de que los nietos sean felices) cuanto de experiencias (el recuerdo de los antepasados humillados) (Benjamin, 1973, 186, tesis XII).

La «clase que lucha» se hace sujeto no por su ubicación en el proceso productivo sino mediante un aprendizaje que se produce *cuando el conocimiento histórico es simultáneamente un (nuevo) conocimiento de sí mismo*. Para que alguien asuma hoy su responsabilidad histórica, tiene que ser capaz de saber de qué pasado viene. El conocimiento histórico es el encuentro entre un sujeto que no se resigna a tomar lo dado por lo real y un pasado que no está presente; encuentro entre un sujeto *necesitado* y un objeto *inédito*. El concepto de *necesidad* remite a la no-identidad del sujeto con el momento presente: ni lo dado, ni lo transmitido, ni lo prometido sacia su insatisfacción. Pues bien, la respuesta a esa insatisfacción se da en la actualización de un pasado que no ha conseguido hacerse valer en el presente. En la aprehensión de ese pasado olvidado el sujeto accede a la subjetividad histórica; una conquista que supone un nuevo conocimiento de sí, pues si hasta ahora el sujeto necesitado vivía la necesidad como mera privación, ahora es la necesidad lo que permite captar ese pasado que escapa a la razón y a la ciencia del satisfecho. Y es que «la verdad no es una función del conocimiento sino que brota de un núcleo temporal que se esconde tanto en lo conocido como en el cognoscente» (Benjamin, 1972, V, 578). No cualquier conocido o cognoscente sino el conocido «inédito» y el cognoscente «necesitado».

En Benjamin, pues, la filosofía de la historia es una teoría del conocimiento; su preocupación es «que el auténtico conocimiento de la historia devenga autoconocimiento del sujeto cognoscente». Cuando «la clase que lucha» haya adquirido ese conocimiento que no tiene, podrá cambiar el presente, aunque su acción nunca será la del proletariado marxista porque lo que la constituye en sujeto no es su protagonismo objetivo —su fuerza real— en el sistema de producción, sino su debilidad, esto es, su necesidad, que es doble: por un lado, necesidad de una felicidad presente, de la que carece, y, por otro, conciencia de que la fuerza para lograrlo le viene de un pasado que el sujeto no puede manipular sino que le adviene. Sólo hay, pues, sujeto de la historia si el candidato a ejercerlo es investido por un conocimiento que le adviene del pasado. Quedan, pues, descartados todos los satisfechos, los que no necesitan interpretar de nuevo la historia porque les va bien con la que ya tienen.

Esta mediación del conocimiento en la constitución del sujeto de la historia evoca el dicho de Goethe de que sólo el contemplativo tiene conciencia, ya que el hombre de acción no la necesita («Gewissen hat allein der Betrachtende, del Handelnde ist gewissenlos»). Y no es que el pensamiento benjaminiano paralice o incapacite para la acción, como luego veremos. Lo que sí viene a decir, sin embargo, es que los motivos para actuar nunca están dados sino que hay que conseguirlos y que ese «tener motivos para actuar» acaece en el momento en el que se constituye el sujeto de la acción, que nunca está dado.

III. EL PASADO CREATIVO

La polémica de Benjamin con las teorías del progreso y con el historicismo tiene como razón mayor el sentido del pasado. Para el progreso los sufrimientos pasados son el precio de la felicidad futura, esto es, son como el supuesto o *Vorgeschichte* de la verdadera historia; para el historicismo el pasado es la substancia de una ideología que al tiempo que refuerza los intereses de los vencedores de hoy facilita la reproducción de los males de ayer.

Hora es, pues, de preguntarnos por ese pasado *político,* capaz de sacudir las estructuras presentes, capaz de provocar la felicidad contra el cinismo de quien canjea felicidad futura contra infelicidad pasada (progreso) o frente a quienes se ven condenados a reproducir la miseria pasada (historicismo).

Se tiene que tratar de un pasado especial que no sólo tiene que desvelar la injusticia presente sino además apuntar a la felicidad. De nuevo Benjamin recurre a una imagen para desvelar la naturaleza de ese pasado:

> Si se toma a la historia por un texto, vale entonces para ello lo que un reciente autor decía a propósito de los textos literarios: el pasado deja en ellos imágenes que se pueden comparar a las que quedan fijadas en una placa gracias a una luz muy especial. Sólo el futuro dispone de un revelador lo suficientemente potente como para captar la imagen en todos sus detalles. Hay partes en Rousseau o Marivaux que remiten a un sentido oculto que sus propios contemporáneos no pudieron descifrar... Leer lo que nunca fue escrito. El lector, en el que aquí hay que pensar, ese es el verdadero historiador (1972, I, 1.241).

El pasado que interesa es el lado inédito de la realidad que sale a la luz en el momento presente.

Podemos dar un paso más e identificar ese pasado oculto con el *desecho de la historia* («der Abfall der Geschichte»). El historiador que es Benjamin no anda a la búsqueda y captura de lo más valioso, ni lo más llamativo: se fija en el desecho. La mirada de quien se dirige a la parte más oscura de la realidad recibe en premio una luz inédita para descubrir el presente. Hay que suponer entonces una secreta complicidad —como ya hemos visto— entre el sujeto histórico, que trata de conocer el pasado, y el objeto de su atención, que trata de hacerse presente. El momento de conocimiento del pasado coincide con el momento de autoconocimiento del sujeto. Para que sea un conocimiento de lo desconocido —y no mera tautología— tiene que darse un sujeto necesitado de conocimiento, un sujeto disconforme con lo que sabe o con el presente, porque éste le sume en la pérdida de subjetividad.

La relación que se establece entre el pasado y el presente, entre el objeto del conocimiento y el sujeto, es realmente original: si el historicismo, por ejemplo, va del presente al pasado, Benjamin viene al presente desde el pasado. El cambio de dirección es algo más que un juego

de palabras, pues «mientras la relación del presente con el pasado es meramente temporal, continuadora, la relación del pasado con el ahora es dialéctica: no es un decurso, sino una imagen, algo que nos asalta» (1972, V, 576-577). El pasado se hace presente como por asalto, interrumpiendo los tiempos que corren. Se produce entonces un parón del tiempo como querían los revolucionarios franceses que, en la tarde misma del primer día de la Revolución, disparaban a los relojes de las torres para acabar con un tiempo que no era el suyo.

La relación creativa entre el pasado maldito y el presente necesitado es la substancia del carácter apocalíptico del tiempo. El Mesías significa la plenitud de los tiempos. Pero su llegada no se produce al final del tiempo, sino ahora, interrumpiendo el tiempo: «el Mesías interrumpe la historia; el Mesías no llega al final del desarrollo» (1972, I, 1.243).

«Mesías», «apocalipsis», «salvación» son términos claves en el discurso benjaminiano y que obligan a plantearse la inevitable pregunta: ¿estamos ante una filosofía o una teología de la historia? Benjamin es consciente de que su filosofar se alimenta de la tradición judía, que está literalmente embebida de ella (1972, I, 1.235). Bebe, pues, de esa fuente, pero para profanarla. La profanación es un movimiento dialéctico que va de lo *esotérico* u oculto a lo *exotérico* o común. Dicho en otras palabras, Benjamin quiere hacer universal una experiencia que él ha observado en la tradición judía (hay más que propia experiencia: el convencimiento de que el sentido es un bien escaso y que sólo se da en la relación, ahora sí dialéctica, entre *mitos* y *logos*). Hay ahí, en efecto, una manera de experimentar el sufrimiento, unas preguntas sobre el derecho a la felicidad y un negarse al fácil consuelo de los mitos —como hacían los pueblos limítrofes— que resultan capaces de fundar hoy una tradición de la esperanza. Si un pueblo tan «pobre de espíritu» —digamos, tan pegado a la tierra— fue capaz de esperar tan reciamente, señal de que hay ahí de qué aprender en tiempos de absoluto desconsuelo como eran los suyos. En la apocalíptica judía se enseñaba que cada segundo «era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías». Su reflexión personal sobre esa tradición le había llevado, por otro lado, a descubrir el mecanismo de transmisión de un bien tan escaso como es el sentido. No se produce sentido a capricho (mediante el trabajo, que dirían los marxistas) sino que se recibe del mito; el sentido no se desvela *(Enthüllung)* sino que se revela o manifiesta *(Offenbarung)*: no lo creamos arbitrariamente sino que nos es dado en el origen. Su manifestación se produce en la «profanación» del mito que es un proceso de universalización de su significación. El sentido está constantemente amenazado por lo que directamente se opone a «profanación» y esto es *el destino mítico.* Su amenaza es doble: o bien impidiendo el proceso de profanación, lo que conlleva abandonar el sentido a la irracionalidad del mito (que es lo que ocurre cuando las religiones se entregan a las ortodoxias) o bien vaciando el mito en la secularización, con lo que lo secularizado adquiere la naturaleza mitológica (que es lo que ocurre cuando el progreso se adorna con todos los atribu-

tos de la racionalidad excluyente). La «profanación», por el contrario, es un vaivén del *mitos* al *logos* y viceversa, un estallido del sentido pendiente en el presente, y una atención del presente al origen.

IV. UNA FILOSOFIA *POLITICA* DE LA HISTORIA

Hasta ahora todo lo que hemos conseguido saber es que su concepción del pasado lo que plantea es una *interrupción del tiempo presente.* ¿Basta eso para calificar de política su filosofía de la historia? ¿Hubiera tenido lugar la Revolución Francesa si los revolucionarios se hubieran contentado con disparar a los relojes parisinos?

El núcleo de la filosofía política de Benjamin es el cambio del presente. Ya hemos visto que es un cambio especial, pues escapa a todo activismo, ya que supone que el futuro protagonista del cambio primero tiene que constituirse en sujeto merced a un aprendizaje, tal y como hemos visto.

El objetivo del cambio es el reconocimiento de todos y cada uno a la felicidad. No se trata sólo de procurar el pan y la libertad, sino la felicidad, por eso establece una relación entre bienestar-libertad-felicidad, en el sentido de que no puede haber pan sin libertad, ni libertad sin felicidad. Hoy nadie duda de que el desarrollo del bienestar puede coincidir con una limitación de la libertad. Las crisis de las democracias occidentales son buena prueba de ello. En esto al menos, en la exigencia de un desarrollo económico que no signifique menos sino más libertad, Benjamin ha sido un pionero. Más difícil nos resulta entender que sin felicidad tampoco hay libertad, pues nos hemos acostumbrado a la idea de un progreso material capaz de crear sus correspondientes reglas políticas sin remisión alguna a algo así como «el derecho a la felicidad».

Esto es precisamente lo que aquí no cabe: no cabe plantearse un Estado del bienestar sin la pregunta por la felicidad, que reza así: ¿pueden ser las generaciones presentes felices a costa de las desventuras de generaciones pasadas? No es una pregunta meramente moral sino política: sin el sentido que proviene de los recuerdos de los sufrimientos pasados, la libertad —digamos: la democracia— podrá ser participación en las estructuras administrativas de decisión, pero en absoluto garantía de que esas decisiones no comprometan la felicidad de los marginados para que la disfruten los afortunados. El *quid* político de la felicidad es romper una lógica histórica ancestral que se ha resignado a pagar un «costo histórico» (léase: infelicidad de unos) por el logro de la felicidad (de otros). O dicho en otras palabras: que acepta la distinción entre *historia* y *prehistoria*.

La reducción del hambre o la superación de las opresiones no nos llevan a la «plenitud política» más que rompiendo una lógica criminal del poder que lleva a reproducir hoy las injusticias de ayer. El derecho a la felicidad es una exigencia de ruptura.

El concepto de *interrupción* resume la *pointe* política benjaminiana. Su contenido poco tiene que ver con lo que la izquierda ha entendido por revolución: «Marx dice que las revoluciones son la locomotiva de la historia universal, pero quizá las cosas sean de otro modo, quizá sean las revoluciones el freno de mano de la humanidad que viaja en ese tren» (1972, I, 1.232). La revolución no tiene, pues, tanto que ver con acelerar la marcha cuando con detenerla. Y Benjamin tiene especial interés en clarificar su idea polemizando con el marxismo. Se podría resumir la obra de Marx como el intento de articular tres conceptos fundamentales: la lucha de clases del proletariado, el progreso como destino del desarrollo histórico y la sociedad sin clases. Marx las estructura de la manera siguiente: mediante una serie de luchas de clase / la humanidad arriba a lo largo de un desarrollo histórico / a la sociedad sin clases. Pues bien, esa estrategia teórica supone un error mayúsculo, pues conlleva desplazar fuera del tiempo (al final de los tiempos) el logro del desarrollo histórico (la sociedad sin clases); de ahí a vaciar el tiempo histórico de contenido revolucionario no hay más que un paso, un paso que ha dado la socialdemocracia al cruzarse de brazos diciéndose que para qué moverse si camina a favor de la historia.

¿Cuál es la propuesta de Benjamin? Sustituir la noción lineal del tiempo que vacía al presente de capacidad revolucionaria (la sociedad sin clases viene sólo al final) por la idea de que todo presente cuenta con una *revolutionäre Chance* y que no es otra que la irrupción en el presente de un pasado inédito. Es la interrupción de los tiempos que corren. En otras palabras, «la sociedad sin clases no es el punto final *(Endziel)* del progreso en la historia sino su lograda interrupción» (1972, I, 1.231).

V. TIEMPO MESIANICO

El giro copernicano de Benjamin en la concepción del tiempo se substancia en la categoría *interrupción* que se opone frontalmente a *concepción lineal* del tiempo, a evolución. El cambio en la filosofía de la historia se lo trae Benjamin de su cultura judía. Es una concepción mesiánica del tiempo. Y lo que echa en cara al marxismo es haber desvirtuado el transfondo judío del concepto «sociedad sin clases», concebido originariamente por Marx como secularización del tiempo mesiánico (1972, I, 1.231). Si la novedad de la concepción benjaminiana del tiempo es su supeditación a la política, ¿qué relación tiene el tiempo mesiánico con la política?

La relación entre tiempo mesiánico y política no deja de producir un cierto pavor. ¿Cómo no relacionar «interrupción» con catástrofe, caos o visión apocalíptica? Estaríamos así ante un pensamiento tremendista, más cercano de la rebelión que del cambio, de la destrucción que de la construcción. Si así fuera, Benjamin tendría que apechar con la peor de las paradojas: la solidaridad con el sufrimiento e injusticias de las víctimas empezó siendo el motivo de su reflexión y ahora resulta que con su catastrofismo final sólo consigue multiplicar los sufrimientos.

Independientemente de la posición de Benjamin, no conviene, sin embargo, precipitar las conclusiones, pues al hablar del mismo tema —el tiempo— desde culturas distintas, habrá que ver si afirmaciones aparentemente opuestas son de hecho antinómicas.

En el mundo occidental domina la concepción lineal del tiempo, como si fuera una larga línea indefinida en la que se pueden inscribir todos los sucesos. El tiempo se manifiesta así como un absoluto que precede a todo acontecimiento y que sólo espera se le llene con datos que son los eventos.

Israel no sabe de tiempos absolutos sino del «tiempo pleno» (von Rad, 1984, 109-161). La plenitud del tiempo significa la sazón de un momento concreto de la vida. El tiempo es la vida lograda, de ahí que mejor que del tiempo habría que hablar de tiempos: hay un tiempo para nacer, para morir, para la siembra... Todo acontecimiento tiene una referencia temporal precisa que es *su tiempo* o *kairos,* entendiendo por ello no un futuro anónimo del que cabe esperar la realización del presente sino la expresión del logro del presente.

En Israel, como en los pueblos de su entorno, el tiempo por antonomasia era *la fiesta:* con ella se medía la cotidianeidad. Pues bien, aunque inicialmente el ritmo de las grandes fiestas de Israel fue determinado por la ordenación natural del año —algo que toma del entorno—, Israel pronto «historiza» las fiestas: la fiesta de recolección de la cebada se hizo conmemoración de la salida de Egipto; la fiesta de la vendimia, en recuerdo de la travesía del desierto... Es decir, las fiestas judías acaban siendo recuerdos de hechos históricos y no ya celebraciones de momentos naturales.

Ahora bien, esta concepción cúltica del tiempo tenía un valor absoluto en el sentido de que la comunidad presente podía, mediante el rito y el recuerdo, entrar a formar parte del acontecimiento original. Cuando Israel recuerda el Éxodo, no sólo celebra un hecho afortunado del pasado sino que lo conmemora de tal suerte que permite al hombre de hoy participar en el hecho salvífico de antaño.

Como los acontecimientos recordados eran varios, Israel acabó por entender que su existencia como pueblo tenía que ver con una *trama real,* con una historia de la que él formaba parte. Todo aquello había sucedido con una finalidad: para que Israel entrara en la tierra prometida. Este tipo de reflexiones dan pie a una concepción cronológica del tiempo que se aproxima a la concepción lineal y la aleja de la cúltica. No es difícil imaginarse el conflicto: si se concibe a los acontecimientos como algo único e irrepetible (propio de la concepción lineal), ¿cómo casarlo con la concepción cúltica que nada entiende de irreversibilidad desde su particular idea de la contemporaneidad? Entran así en conflicto el tiempo *cúltico* y el *cronológico.*

Ahí se insertan los profetas con su original propuesta de un *tiempo apocalíptico.* Lo que, al decir de von Rad, caracteriza el planteamiento profético es el desplazamiento del acento del pasado al futuro: la salvación de Yahvé será obra de sucesos venideros. Eso supone una inquie-

tante novedad respecto al tiempo cúltico, para el que la salvación *ya estaba dada* y sólo faltaba que las sucesivas generaciones se incorporaran a ella; con los profetas, sin embargo, parece como si la garantía salvífica del pasado estuviera caducada —debido al pecado de Israel— y hubiera que renovarla con la espera en un nuevo obrar salvador.

La espera en algo por-venir, eso es lo que define el concepto de escatología con el que ahora se viste el tiempo. La plenitud o consumación de los tiempos está en ese futuro anunciado. Ahora bien, esa novedad salvadora que está por venir y cuya venida acaba con el tiempo no hay que entenderla como si se tratara de final del tiempo lineal. No es el *telos* de la concepción lineal. Puestos en esa tesitura habría que decir que el tiempo apocalíptico es intrahistórico. La consumación mesiánica del tiempo sería poner fin a la lógica de los tiempos que corren porque su curso es catastrófico y de seguir así nos llevaría a la catástrofe; pero esa quiebra del *continuum* se produce dentro del tiempo cronológico.

Para los profetas el recuerdo sigue siendo capital, aunque ha perdido su automatismo salvífico. Ahora sólo resulta liberador si conlleva ruptura del presente, si opera una hendidura en el presente por donde pueda colarse el Mesías.

Cuando aquí hablamos de felicidad, liberación o *salvación,* no nos referimos a la «del alma». La vida de Israel era dura, llena de peligros y afanes, e Israel afrontó su existencia de una manera descaradamente realista. Si pedía salvación, era de los males presentes. Este pequeño pueblo carecía de dotes para ideologizar la respuesta o para consolarse en el mito. Ahí radicaba su «pobreza de espíritu». Israel mostró capacidad de encaje, de aguantar a pie firme el dolor, prefiriendo el grito o la interpelación, que es una pregunta materialista, al falso consuelo de la *ido-logía* (llámese ideo-logía o mitología). A ese talante debe Israel su veterotestamentario arte del relato que en sus manos alcance grandeza desconocida y sobrecogedora. Esta originalidad de Israel, que Metz denomina «el estigma de la elección», contrasta con la refinada mentalidad de un Egipto, por ejemplo, cuya capacidad de idealización no permitía relacionar las flaquezas humanas con la divinidad.

Hay, pues, una profunda complicidad entre felicidad y tiempo mesiánico, entre el derecho a la felicidad aquí y ahora de todos y cada uno de los hombres y la exigencia de interrupción de los tiempos que corren. Quien mejor lo ha visto ha sido el crítico más decidido de la cultura judía, el apologeta de *lo griego,* Nietzsche. «La evolución no busca la felicidad», decía él mirando de reojo el mensaje apocalíptico del *judío*, «sino el desarrollo y nada más». Hay una relación entre «interrupción» y felicidad, como la hay entre *continuum* y desinterés por lo humano. Veamos esto.

En la tercera y última parte de *Así hablaba Zaratustra* se expresa la intuición más abismal de la misma: la doctrina del eterno retorno. Es la culminación de todo un trayecto que empezó en la Primera Parte con *la muerte de Dios.* Este acontecimiento, sin embargo, no se basta para la emancipación del hombre, ya que éste se da prisa en buscarle sustitu-

tos (el Hombre, la Razón, la Humanidad, la Clase...). Hace falta, pues, que le venga en ayuda el conocimiento de sí como *voluntad de poderío,* tema del que se ocupa en la Segunda Parte. Pues bien, la prueba de que esta voluntad creadora ha sido aceptada hasta sus últimas consecuencias no es otra que la doctrina del eterno retorno, ya que «sólo de aquella voluntad de querer que quiere la eterna repetición de su querer, de aquella que es voluntad de voluntad, puede decirse que realmente se quiere a sí misma; y a su vez sólo de quienes son capaces de vivir jubilosamente ese ciclo eterno de creación-destrucción, que supone el eterno retorno, puede afirmarse que han pronunciado un sí abierto, franco y sin restricciones a su voluntad creadora» (Prólogo a Nietzsche, 1985, 23).

Hay una relación entre la muerte de Dios y el eterno retorno, como si la voluntad de poderío asentada sobre el querer incondicionado tras la muerte de Dios tuviera que expresarse con toda naturalidad en el incesante ciclo de creación/destrucción. Pero ¿no será al precio de la muerte del hombre? Zaratustra explica su doctrina del eterno retorno (Libro III, «la visión y el enigma») a buscadores que no tienen miedo, contándoles cómo, en una ocasión, ella ascendía peñas arriba y que sobre sus hombros estaba sentado el espíritu de la pesantez —su gran enemigo— que tiraba hacia abajo. Léase: al impulso vital de la voluntad creadora, que él anuncia, le sale al encuentro la pesantez de la cultura milenaria cuya manía con la infinitud del tiempo sólo produce desánimo. En efecto, todos los proyectos que trazamos son efímeros y caducos pues el tiempo infinito hace irrelevante lo que en él episódicamente aparece. Pero Zaratustra replica al espíritu de la pesadez con la voluntad de querer, el querer que goza de sí mismo en su juego eternamente creativo y destructivo. Nietzsche opone a la concepción lineal del tiempo que supedita lo presente a lo futuro y que todo se lo juega a la carta del final, una concepción donde el movimiento es lo absoluto. Es la entronización del puro devenir, gratuito y sin objetivos que cumplir. Con el eterno retorno el instante se apodera de lo eterno, un instante inocente, sin responsabilidades, sólo fiel a sí mismo, negándose una vez constituido para volver a autocrearse. En el eterno retorno el ser se debe al devenir que es lo único soberano.

¿Significa esto que *nihil novum sub sole,* que estamos condenados a repetir lo de siempre, que es un retorno *de lo idéntico*? La cosa preocupa a Zaratustra y mientras cavila sobre el asunto oye el grito de un pastor a punto de ahogarse por una serpiente que le había penetrado por su boca. La serpiente simboliza el eterno retorno de lo idéntico que ahora amenaza mortalmente a la voluntad creadora, por eso Zaratustra grita al pastor que muerda la cabeza del animal. Así lo hace y lo que de ahí surge no es un pastor ni un hombre, sino el Superhombre, «un transfigurado, un iluminado que reía». No es lo idéntico lo que se repite sino el propio tiempo. O dicho de otra manera: da lo mismo lo que vuelva, el volver eso es la esencia del tiempo. Y precisamente por eso no se repite lo mismo sino el juego creador de una voluntad que no deja de querer.

Si detrás del tiempo mesiánico está el hombre de carne y hueso, detrás del eterno retorno está el Superhombre y, en la base, la muerte de Dios. El anuncio de la muerte de Dios es el anuncio del triunfo del tiempo, del poderío del tiempo. A partir de ese momento el hombre se convierte en pieza que se mueve en la órbita del tiempo. El hombre deja de ser sujeto para convertirse en *devenir*. El nuevo hombre es el Superhombre.

Se han dado muchas interpretaciones del Superhombre. Para unos significa la inserción del hombre en la *physis* como totalidad natural (Löwith); otros lo entienden como un principio hermenéutico: Superhombre es la figura de un constante transcendimiento de la voluntad movida por el impulso de superar constantemente sus propias creaciones y los valores establecidos (Jaspers). Y no falta quien, como Heidegger, ve en el Superhombre el final del triste destino de la filosofía occidental. Si Hegel concebía al sujeto como autoafirmación incondicionada de la razón, el Superhombre (por aquello de la *Aufhebung*) representaría un absoluto de la animalidad, es decir, representaría aquel tipo de humanidad en el que la capacidad de planificar se ejerce según el modelo animal del instinto. El Superhombre sería la figura que prefiguraría el destino de una humanidad sometida al dominio planetario de la técnica.

De una manera u otra, todas estas interpretaciones coinciden en señalar el objetivo nietzscheniano de oponerse a los fundamentos humanistas de la tradición occidental. En ese contexto, el Superhombre liquida la subjetividad. Nietzsche disuelve la consistencia metafísica del sujeto en favor de una estructura interpretativa del ser en cuyo seno el *super* del *hombre* alude exactamente a la condición de continuo sobrepasamiento de toda posición ya alcanzada. De ahí el incesante ciclo destrucción/construcción. El individuo, el sujeto, sólo son ficciones que encubren la multiplicidad de roles, de vidas, de momentos. El ser está sometido al tiempo, por eso no hay sujetos ni seres sino «enseres», que diría García Bacca, es decir, momentos sometidos a la maquinaria apática del tiempo anónimo.

Nietzsche tiene razón al derivar toda su filosofía de la muerte de Dios, esto es, de la liquidación del pensar judeocristiano. Se equivoca, sin embargo, al emparentar la concepción teleológica del tiempo con la del pensamiento judeocristiano. La Apocalíptica judeocristiana se cifra en el concepto de «interrupción» y no en el teleológico[5]. Eso es lo que se opone frontalmente a su eterno retorno. Y no parece difícil —contra Nietzsche— relacionar la eternidad del retorno con la concepción lineal del tiempo: en ambos el imperio de la fuerza anónima del tiempo sobre los sujetos; en ambos la incesante necesidad de progresar o crear sobre las espaldas de lo dado, y ¿qué es el progreso —genio y figura del tiempo evolutivo— sino la expresión eminente, tal y como la vio el *Angelus Novus,* de la dialéctica destrucción/construcción?

5. J. B. Metz ha señalado cómo pese al antinomismo conceptual entre concepción judeocristiana del tiempo y versión griega, el cristianismo no tarda en helenizarse, con lo que se confunden las dos tradiciones. Ver «Theologie gegen Mythologie»: *Herder Korrespondenz* (1988), 187 ss.

Podríamos resumir el enfrentamiento entre estas dos culturas como la oposición entre *tiempo e historia:* o tiempo absoluto, entendido como ciego destino de la humanidad o historia entendida como interrupción de la lógica del destino. O catástrofe final o anuncio catastrófico de los tiempos que corren.

Hay que reconocer la afinidad de nuestra sensibilidad con Nietzsche y la lejanía respecto al tiempo mesiánico. ¿Acaso no relacionamos éxito con tiempo y fracaso con falta de tiempo? Recordemos por un momento cómo la muerte —modelo eminente de interrupción del tiempo— ha sido desterrada de la estética de nuestra vida moderna. Se muere anónimamente. Y ¿no ha fabricado el existencialismo toda una cultura de la angustia por la inevitabilidad de la muerte? En nuestro planteamiento, sin embargo, la angustia no vendría del final que se avecina sino, por el contrario, de la imposibilidad de tener un fin.

Y, sin embargo, de eso se trata: de captar la posibilidad de futuro en base a la temporalización de la existencia. Decía Benjamin que, en el tiempo judío, «cada segundo era la pequeña puerta por donde podía colarse el Mesías». La felicidad sólo entraba en el tiempo si había una hendidura por donde entrar. Sin hendidura no hay tiempo, pues decir tiempo es decir novedad y para que el *novum* ocurra tiene que romperse lo mismo de siempre. La continuidad es la matriz de la soledad y el tiempo rompe la soledad al posibilitar el encuentro de lo nuevo, es decir, de lo totalmente otro que nosotros mismos. Y, como dice Lévinas, «lo totalmente otro, es el otro». Ni el dominio material del mundo ni el conocimiento del mundo nos liberan de la soledad, pues en ambos casos todo lo que encuentra es gracias a la luz del sujeto. De ahí la angustia: el sujeto inicia la salida de sí porque experimenta la necesidad del mundo exterior, pero no puede salir de sí porque todo lo ve con la luz que él mismo irradia.

La ruptura de la soledad, esto es, la posibilidad de que el presente tenga un futuro que no sea mera tautología del presente dado, se produce con la presencia del otro. Lo nuevo es el otro y el otro es el tiempo. Con el otro comienza el tiempo.

La subjetividad remite a la intersubjetividad y ésta a la historia, del mismo modo que la negación de la historia a manos de cualquier forma de evolución conlleva la muerte del hombre. Cabe preguntarse entonces por esa manera de pensar en la que la historia es sustituida por el «eterno retorno», el sujeto es declarado mera ficción, se toma al lenguaje por pura metáfora y se hace del Superhombre una inteligencia sin historia, sin *pathos* y sin moral: ¿no estaremos sustituyendo la razón por el mito?, ¿no es el Superhombre una i*mita*ción del hombre?, ¿no habrá que buscar a la razón por el lado de la «apocalíptica»?, ¿no habrá que relacionar emancipación, felicidad, solidaridad con aquella cultura que sólo sabe pensar la subjetividad desde la intersubjetividad?

Si el triunfo del tiempo es la muerte del hombre, quien quiera hacer historia tendrá que morder la cabeza de la serpiente que tanto asustó a

Zaratustra, pero entendiendo que el ofidio no representa sólo al eterno retorno *de lo idéntico* sino a toda forma de tiempo *continuo,* es decir, toda forma mítica del tiempo. Progreso, evolución, tiempo lineal, eterno retorno, inocencia del tiempo sin *pathos,* he ahí denominaciones del tiempo mítico por el que todo pasa y nada provoca. Es nuestro tiempo y es tan persistente, que explica el abatimiento de Bertolt Brecht: «Cuando llega el crimen, cuando cae la lluvia, ya nadie grita ¡alto!».

BIBLIOGRAFIA

Benjamin, W. (1972), *Gesammelte Schriften,* R. Tiedermann y H. Schweppenhäuser (eds.), Frankfurt a. M.

Benjamin, W. (1973), *Discursos interrumpidos,* v.e. J. Aguirre, Taurus, Madrid.

Konnersman, R. (1989), *Walter Benjamins Begriffe der Geschichte,* Fernuniversität, Hagen.

Marx, K. y Engels, Fr. (1966), *Ausgewählte Schriften,* en MEW, Berlin.

Mate, R. (1991), *La razón de los vencidos,* Anthropos, Barcelona.

Metz, J. B. (1981), *Unterbrechungen,* Gütersloher Verlagshaus Mohn, Gütersloh.

Metz, J. B. (1989), «Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften», en *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung. J. Habermas zum 60. Geburtstag,* ed. por A. Honneth, Th. McCarthy, Cl. Offe, A. Wellmer, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Nietzsche, Fr. (1985), *Así hablaba Zaratustra,* Edaf, Madrid. Introducción de D. Castrillo Mirat.

Rad, G. von (1984), *Teología de las tradiciones proféticas de Israel*, 2 vols., Sígueme, Salamanca.

Schnädelbach, H. (1974), *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus,* Freiburg/München.

INDICE ANALITICO

INDICE DE NOMBRES

NOTA BIOGRAFICA DE AUTORES

Montserrat Abumalham (Tetuán, 1949). Especialista en lengua y cultura judeo-árabes medievales y en literatura árabe contemporánea. Profesora de Estudios Árabes e Islámicos en la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid, ha publicado numerosos artículos en obras colectivas y revistas especializadas, y ha traducido y editado: Mose ibn Ezra, *Kitab al-Muhadara wal-Mudakara* (1985, 1986); Mijail Nuayma, *Érase una vez* (1989); Tawfiq Yusuf Awwad, *Los molinos de Beirut* (1992).

Antonio Alegre Gorri (Olite, Navarra, 1943). Profesor de Historia de la filosofía griega en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, de la que es Decano. Especialista en filosofía griega antigua, es autor de *Textos de filosofía. Platón* (1983), *Estudios sobre los presocráticos* ([2]1990), *Historia de la filosofía antigua* (1988), *La sofística y Sócrates* (1986).

Daniel Brauer (Buenos Aires, 1950). Miembro del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, es especialista en metafísica, filosofía de la historia y filosofía hegeliana. Ha publicado *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte* (1982), así como diversos artículos en revistas especializadas y colaboraciones en obras colectivas.

Pedro Cerezo (Hinojosa del Duque, Córdoba, 1935) es catedrático de Filosofía en la Universidad de Granada y especialista en historia de la filosofía moderna y contemporánea, antropología filosófica y ética. Entre sus publicaciones se encuentran: *Arte, verdad y ser en Heidegger* (1963), *Palabra en el tiempo: poesía y filosofía en Antonio Machado* (1975), *La voluntad de aventura: aproximaciones críticas a Ortega y Gasset* (1984) y, como editor, *En torno a Hegel* (1974).

Oscar Cornblit (Buenos Aires, 1927). Ejerce su actividad académica en el Instituto Torcuato Di Tella, Centro de Estudios para Políticas Públicas Aplicadas. Entre sus obras destacan: *Mass rebellion in Eighteenth Century in Peru and Bolivia* (1970), *Cambio político en Cuzco y Oruro a fines del siglo XVIII. Un estudio comparado de simulación* (1970) y, como compilador, *Dilemas del conocimiento histórico* (1992), *Libertad y mercado* (1992).

Manuel Cruz (Barcelona, 1951). Director del Departamento de Historia de la Filosofía, Estética e Historia de la Cultura de la Universidad de Barcelona, está especializado en filo-

sofía contemporánea, filosofía de la historia y filosofía de la acción. Es autor de: *Narratividad: la nueva síntesis* (1986), *Del pensar y sus objetos* (1988), *Filosofía de la historia* (1991).

Félix Duque (Madrid, 1943) es catedrático de filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid y especialista en idealismo alemán y hermenéutica. Entre sus publicaciones se encuentran: *Filosofía de la técnica de la naturaleza* (1986), *De la libertad de la pasión a la pasión de la libertad* (1989), *Hegel. La especulación de la indigencia* (1990), *Los destinos de la tradición* (1991) y, como editor, *Lo santo y lo sagrado* (1993).

Javier Fernández Vallina (Sama de Langreo, Asturias, 1951). Especialista en filología semítica y estudios hebreos y arameos, ejerce la docencia en la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid. Editor de la *Biblia Políglota Complutense* (1984) y autor del *Prólogo a la columna latina* de esa misma «Biblia», así como de *El Targum de Job* (1984).

Reyes Mate (Pedrajas de San Esteban, Valladolid, 1942). Investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, de cuyo Instituto de Filosofía es director, es especialista en filosofía práctica. Autor, entre otras, de las siguientes obras: *El ateísmo, problema político* (1972), *Sobre la religión* (2 vols.: 1974, 1975), *Mística y política* (1990), *La razón de los vencidos* (1992).

Javier Sádaba (Portugalete, Vizcaya, 1940). Catedrático de Ética en la Universidad Autónoma de Madrid e investigador de filosofía de la religión y ética. Entre sus publicaciones se encuentran: *Lenguaje religioso y filosofía analítica* (1977), *Filosofía, lógica y religión* (1978), *Lenguaje, magia y metafísica* (1985), *La filosofía moral analítica: de Wittgenstein a Tugenhadt* (1988), *Lecciones de filosofía de la religión* (1989).

José M. Sevilla (El Puerto de Santa María, Cádiz, 1958). Profesor de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Sevilla, especialista en la obra de Vico, sobre la cual cuenta con numerosas publicaciones en medios especializados. Ha publicado diversas colaboraciones en obras colectivas y de la obra *Giambattista Vico: metafísica de la mente e historicismo antropológico* (1988).

Julio Trebolle (Orense, 1943). Doctor en filología semítica y en teología, ha sido director del Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén. Entre sus publicaciones se encuentran: *Salomón y Jeroboán. Historia de la recensión y redacción de 1 Reyes 2,12; 14* (1980), *Simposio bíblico español* (1982), *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (1993) y, en colaboración, *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas* (1993).

Julio Valdeón (Olmedo, Valladolid, 1936). Catedrático de Historia en la Universidad de Valladolid, destacado especialista en la Baja Edad Media y cuestiones sociales de la época. Entre sus publicaciones destacan: *Enrique II de Castilla: la guerra civil y la consolidación del régimen (1366-1371)* (1966), *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV* (1975), *La crisis de la Baja Edad Media* (1991), *El feudalismo* (1992).

Eduardo Vásquez (Fort-de France, 1927) es profesor en las Universidades Central de Venezuela y Simón Bolívar (Caracas) y especialista en filosofía idealista alemana, filosofía marxista y filosofía social. Autor de *Textos escogidos de L. Feuerbach* (1964), *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho* (1976), *Crítica del derecho del Estado hegeliano* (1980), *Ensayos sobre la dialéctica* (1982), *Para leer y entender a Hegel* (1993).

Corina Yturbe (México, 1950). Desarrolla su labor académica en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México y está especializada en filosofía política y filosofía de la historia. Ha publicado: *La explicación de la historia* (1981), *Teoría de la historia* (1981), *Charles de Montesquieu* (1987), así como diversas obras en colaboración.